

Δημήτριος Κεραμιδάς  
Διδάκτορας Α.Π.Θ.

Ο ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΣΤΗ ΜΕΤΑΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΕΙΑ ΕΥΡΩΠΗ.  
ΑΠΟ ΤΗ ΜΕΤΑΣΤΡΟΦΗ ΣΤΟ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟ ΣΤΗ  
ΜΕΤΑΣΤΡΟΦΗ ΤΩΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ;

*1. Η μεταστροφή του Μ. Κωνσταντίνου: η γένεση της  
Χριστιανικής Ευρώπης*

Το 313 μ.Χ. εξεδόθη από τον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο (274-337) το λεγόμενο «Διάταγμα των Μεδιολάνων», με το οποίο επιτράπη στους χριστιανούς ν' ασκούν ελεύθερα τη λατρεία τους εντός του Ρωμαϊκού Κράτους<sup>1</sup>. Είχε προηγηθεί (311 μ.Χ.) το Διάταγμα του Γαλερίου, χάρη στο οποίο έπαυσαν οι διωγμοί εναντίον των χριστιανών και ακολούθησε (380 μ.Χ.) από τον Θεοδοσίο Α', η αναγνώριση του Χριστιανισμού ως επίσημης, πλέον, θρησκείας του Κράτους<sup>2</sup>.

Το «Διάταγμα των Μεδιολάνων» σηματοδότησε όχι τόσο την προσωπική μεταστροφή του Μ. Κων/νου στο Χριστιανισμό – άλλωστε ο ίδιος, κατά την παράδοση, βαπτίστηκε χριστιανός μόλις προς το τέλος της ζωής του – όσο κυρίως τη ριζική ανατροπή και ολική μεταμόρφωση της πολιτικής και θρησκευτικής φυσιογνωμίας της Αυτοκρατορίας. Από θρησκεία διωκόμενη, ο Χριστιανισμός έγινε *religio licita* και εν συνεχεία *religio imperii*, η φωνή του άρχισε ν' ακούγεται δημόσια, καθώς

---

<sup>1</sup> Βλ. ΕΥΣΕΒΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 10,5,1-14 (PG20,88εξ.). Η νεώτερη έρευνα των πηγών οδήγησε τους ιστορικούς στο συμπέρασμα, ότι το 313 μ.Χ. δεν υπεγράφη στο Μιλάνο (Μεδιόλανα) κανένα αυτοκρατορικό Διάταγμα, παρά μονάχα ένα κείμενο οδηγιών από τους συναυτοκράτορες Κωνσταντίνο και Λικίνιο προς τους διοικητές των ρωμαϊκών επαρχιών. Βλ. ΑΑ.VV., *Costantino, 313 d.C.: L'editto di Milano e il tempo della tolleranza*, Roma 2012, 10. Μπορούμε, όμως, να διατηρήσουμε την ημερομηνία του 313 μ.Χ. ως την εμβληματική απαρχή της θεσμικής συμπόρευσης Κράτους-Εκκλησίας.

<sup>2</sup> Βλ. Ν. ΜΑΓΓΙΩΡΟΣ, *Ο Μέγας Κωνσταντίνος και η Δονατιστική έριδα Συμβολή στη μελέτη των σχέσεων Εκκλησίας-Πολιτείας κατά την κωνσταντίνηα περίοδο*, Θεσσαλονίκη 2001, 58-60.

«οι χριστιανοί μπόρεσαν να βγουν από τις κατακόμβες [...] και να ιδούν τον ήλιο υπό το φως της αυτοκρατορικής εύνοιας»<sup>3</sup>. Η πολιτική των αυτοκρατόρων συντονίστηκε με την επιταγή να προστατευθεί η νέα θρησκεία. Όποιος ασπαζόταν τη χριστιανική πίστη γινόταν αυτομάτως ρωμαίος πολίτης. Οι «εκτός» του Ρωμαϊκού Κράτους λαοί, εντασσόμενοι στην πολιτική και πολιτιστική επιρροή του Imperium, όφειλαν να δεχτούν τη θρησκεία που προστάτευε ο αυτοκράτορας. Ο τελευταίος θεωρούταν ταυτόχρονα τόσο η κεφαλή της Αυτοκρατορίας όσο και ο επί γης τοποτηρητής του Θεού. Αυτό σήμαινε πως, στο βαθμό που υπήρχε η Ουράνια Βασιλεία, έπρεπε να υπάρχει και η επίγεια αντανάκλασή της, η Αυτοκρατορία. Το ιδεολογικό σύστημα που επικράτησε στο εξής ήταν: Ένας Θεός-ένας Αυτοκράτορας, μία η Βασιλεία του Θεού-μία η (Χριστιανική) Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία<sup>4</sup>.

Είναι γνωστό, ότι στο ιδεολογικοπολιτικό αυτό πλαίσιο της αυτοκρατορικής/ κωνσταντίνειας προστασίας του Χριστιανισμού (μοντέλο το οποίο σε γενικές γραμμές ακολούθησε τόσο το καισαροπαπικό Βυζάντιο, όσο και η Δύση, είτε με το σύστημα των Χριστιανικών Βασιλείων, είτε με την

---

<sup>3</sup> S. NEILL, *Christian missions*, London 1964, 44. Σήμερα γνωρίζουμε με βεβαιότητα, ότι ουδέποτε οι χριστιανοί κατέφυγαν στις κατακόμβες για να προστατευθούν από τα αυτοκρατορικά ξίφη. Ωστόσο, δεχόμαστε το απόφθεγμα του Neill υπό τη μεταφορική του έννοια, δηλαδή ως απο-ιδιωτικοποίηση της χριστιανικής πίστης.

<sup>4</sup> Για περισσότερες πληροφορίες βλ. ΜΑΓΓΙΩΡΟΣ, *Ο Μέγας Κωνσταντίνος και η Δονατιστική έριδα*, 136. Επίσης Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, «Αντινομίες της Χριστιανικής Ιστορίας. Αυτοκρατορία και έρημος», στο ΙΔΙΟΥ, *Χριστιανισμός και Πολιτισμός*, Αθήνα 2000<sup>2</sup>, 96: «Η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία πάντοτε θεωρούσε τον εαυτό της ως την παγκόσμια βασιλεία, τη μόνη νόμιμη βασιλεία, τη μόνη “Αυτοκρατορία”. Καθώς ήταν μία Εκκλησία, η Οικουμενική Εκκλησία, έτσι δεν μπορούσε παρά να είναι και μια βασιλεία, η οικουμενική Αυτοκρατορία». Πρβλ. ακόμα Σ. ΠΑΝΣΙΜΑΝ, *Βυζαντινός πολιτισμός* (τίτλος πρωτοτύπου: *Byzantine Civilization*, 1933), Αθήνα 1969, 76: «Μπορούσε επομένως δικαιολογημένα να υποστηρίξει (σ.σ. ο αυτοκράτορας) ότι βρισκόταν σε απ' ευθείας σχέση με το Θεό, την πηγή κάθε εξουσίας».

αρχή του *cuius regio eius religio*),<sup>5</sup> διαμορφώθηκε το ιεραποστολικό παράδειγμα του Μεσαίωνα, δηλαδή η διάδοση του Ευαγγελίου διαμέσου του εκχριστιανισμού των λαών. Σε ό,τι αφορά τη χριστιανική Ανατολή, οι βυζαντινές ιεραποστολές, που έλαβαν χώρα από τον 4<sup>ο</sup> έως τον 6<sup>ο</sup> και από τον 9<sup>ο</sup> έως τον 11<sup>ο</sup> αιώνα είχαν σαν επιδίωξη, από θρησκευτικής πλευράς, την προσέλκυση και μεταστροφή των εθνικών στο Χριστιανισμό και, από διπλωματική άποψη, την ένταξή τους στη σφαίρα επιρροής του Βυζαντινού Κράτους (βλ., ενδεικτικά, το βάπτισμα των Σέρβων, των Μοραβών, των Βουλγάρων, των Ρώσων στο Χριστιανισμό). Αντίστοιχα, στη Δύση το αξίωμα «ένα βασίλειο-μία πίστη», που εγκαινίασε ο Μ. Κων/νος, βρήκε εφαρμογή από τον 9<sup>ο</sup> αιώνα (στέψη του Καρόλου του Μέγα και ίδρυση του Φραγκικού *Imperium Romanorum Occidentalium*), έως τις μεσαιωνικές Σταυροφορίες, την Ανακάλυψη του Νέου Κόσμου (Αμερική, Ασία) και το σύστημα της κρατικής κηδεμονίας (και αργότερα της αποικιοκρατίας) μέχρι περίπου τις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα<sup>6</sup>.

Αν, λοιπόν, η Ευρώπη διαθέτει μια θρησκευτική ταυτότητα και ο Χριστιανισμός βρήκε στην Ευρώπη μια ασφαλή στέγη, αυτό το οφείλει εν πολλοίς στον Κωνσταντίνο. Αλλά και η Εκκλησία, χάρη στην κωνσταντίνηια προστασία της, βρήκε δυνατότητα έκφρασης στα πολιτειακά δρώμενα, επιρροής στη δημόσια ηθική και κοινωνική ζωή, απόκτησε θεσμικό κύρος και βρήκε νέες οδούς διάδοσης του ευαγγελικού μηνύματος στους λαούς της Ευρώπης. Τούτο ίσχυσε εξάπαντος τόσο για τη δυτική όσο και για την ανατολική Χριστιανοσύνη, ανεξαρτήτως ομολογιακής προέλευσης. Η χριστιανική ταυτότητα των ευρωπαϊκών λαών θεωρούνταν δεδομένη, ένα κεκτημένο μάλλον αμετάκλητο: κάποιος *γεννιόταν* χριστιανός, *δε γινόταν*. Η

---

<sup>5</sup> Το ίδιο σχήμα σχέσεων Πολιτείας και Εκκλησίας, στη σημερινή νεωτερική και εθνική του εκδοχή, επιβιώνει με το σύστημα της «νόμω κρατούσης Πολιτείας» (ν.κ.π.).

<sup>6</sup> Το ότι το αποικιοκρατικό μοντέλο απετέλεσε ένα ισχυρό ιεραποστολικό παράδειγμα συμφωνούν τόσο ο J. COMBY, *Due mila anni di evangelizzazione*, Torino 1994, όσο και ο J. LOPEZ-GAY, *Storia delle missioni*, Roma 2001.

δημόσια διδασκαλία, η οικογένεια, η ενορία έγιναν οι τόποι της χριστιανικής κατήχησης· τα μοναστήρια ήταν οι χώροι όπου προετοιμάζονταν οι ιεραπόστολοι, ησύχαζαν οι άγιοι και αντιγράφονταν πολύτιμα χειρόγραφα· η τέχνη προσέλαβε χριστιανικά μοτίβα· το χριστιανικό εορτολόγιο αντικατέστησε τις ειδωλολατρικές εορτές· το πρόγραμμα των εγκύκλιων σπουδών περιελάμβανε τη χριστιανική διδασκαλία· ο ίδιος ο Μ. Κων/νος είχε ορίσει την Κυριακή ως ημέρα εβδομαδιαίας ανάπαυσης, ενώ καμία απόφαση των εκκλησιαστικών συνόδων δεν είχε κρατική ισχύ δίχως να την εγκρίνει ο αυτοκράτορας· η κανονική τάξη ακολουθούσε τους «πολιτικούς και δημόσιους τύπους» (καν. 38 Πενθέκτης), η αυτοκρατορική εξουσία ενδιαφερόταν για την επικράτηση της ορθής πίστης και την επίλυση των δογματικών διενέξεων, ενώ δε δίστασε να εξανθρωπίσει το Δίκαιο υπό την επιρροή του ευαγγελικού μηνύματος.

Τι σήμαινε, άραγε, ο συμβιβασμός της Εκκλησίας με την Πολιτεία; Φυσικά, όχι απώλεια του χαρισματικής ζωής, αλλά μάλλον προσαρμογή στο νέο ιστορικό πλαίσιο που διαμορφωνόταν. Το χάρισμα παρέμεινε άθικτο στη λειτουργική πράξη, το κήρυγμα, την ασκητική και κοινοτική ζωή. Από ιεραποστολικής πλευράς – δηλαδή σε ό,τι αφορά την *εξοδο* της Εκκλησίας στον κόσμο – η συμπίεση με την Πολιτεία υπήρξε η αναγκαία προϋπόθεση για τη διάδοση της αλήθειας του Ευαγγελίου σε έθνη που δεν είχαν ακούσει να γίνεται λόγος για το Χριστό, αλλά και η αναγκαία συνθήκη για την ιστορικοποίηση του Χριστιανισμού, που διαδέχθηκε την εξόχως μεσσιανική και αποκαλυπτική προσμονή της Πρώτης Εκκλησίας. Ταυτόχρονα, η Εκκλησία απέκτησε το προνόμιο να προσδιορίζει τη δημόσια ηθική και να έχει ενεργό ρόλο στα κοινωνικά ζητήματα. Από την άλλη, πρέπει να αποδεχτούμε, ότι η συνδιαλλαγή με την εξουσία οδήγησε, όχι σπάνια, σε μια καθιερυσματοποίηση του εκκλησιαστικού γεγονότος τόσο στην Ανατολή όσο και στη Δύση, στο βαθμό που η Εκκλησία σχετικοποίησε την προτεραιότητα της προφητικής κλήσης να καταγγέλλει τα δεινά του παρόντος κόσμου – με άλλα λόγια απώλεσε τη βιβλική σημασία του *καιρού*, την είσοδο των

εσχάτων στην ιστορία – γινόμενη η ίδια «επίσημη» θρησκεία, προέκταση των κάθε φορά κρατικών σκοπιμοτήτων, παράγοντας διασφάλισης της διατήρησης της κοινωνικής συνοχής και της κοινής ηθικής, παρά πραγματικότητα που αναγγέλλει τη νέα κτίση<sup>7</sup>.

## 2. Η νεωτερικότητα και το τέλος της κωνσταντίνειας Ευρώπης

Θεωρείται γενικά, πως η εμφάνιση της νεωτερικότητας, της λαϊκότητας (*laïcité*) και η διάδοση των ιδεών του Διαφωτισμού αποτέλεσε το κύκνειο άσμα του κωνσταντίνειου Χριστιανισμού, με άλλα λόγια σηματοδότησε τη σταδιακή περιθωριοποίηση της θρησκείας από τη δημόσια σφαίρα. Κατά συνέπεια, νεωτερικότητα και Χριστιανισμός θα έπρεπε να θεωρηθούν ως έννοιες διαμετρικά αντίθετες μεταξύ τους<sup>8</sup>. Σε αντίθεση, ωστόσο, με ό,τι ίσως θα περίμενε κανείς, η δυτική θεολογική σκέψη δεν είχε πρόβλημα ν' αναγνωρίσει την αιτιακή σχέση Χριστιανισμού-νεωτερικότητας. Ο J. Moltmann διέγνωσε έγκαιρα, ότι ο νεωτερικός κόσμος είναι γέννημα και της χριστιανικής ελπίδας. Η κατάκτηση της Αμερικής έφερε τους Ευρωπαίους στο επίκεντρο του παγκόσμιου γίγνεσθαι: «νησιά, όρη και ποτάμια, που από αμνημόνευτους καιρούς είχαν γηγενή ονόματα, ο Κολόμβος τα ονομάτισε με ισπανικά και χριστιανικά ονόματα – η ονοματοδοσία δηλώνει επικυριαρχία [...] Η κατάκτηση της Αμερικής επέτρεψε στον ευρωπαϊκό Χριστιανισμό ν' αναδειχθεί

---

<sup>7</sup> Σωστά επισημαίνει ο Χ. Γιανναράς (*Ενάντια στη θρησκεία*, Αθήνα 2006, 222) ότι: «Η ανάδειξη της Εκκλησίας σε *religio imperii*, στα πλαίσια της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, μοιάζει να κληροδότησε ισχυρούς πειρασμούς συμβιβασμού με την εξουσιαστική αποτελεσματικότητα (ή μόνο με την ηδονή της εξουσίας) στους αιώνες που ακολούθησαν – ως σήμερα».

<sup>8</sup> Με την Εγκύκλιο *Pascendi Dominaci gregis* (1907) ο Πάπας Πίος Ι' καταδίκασε το κίνημα του μοντερνισμού. Ο τερματισμός της αντι-νεωτερικής πολεμικής θα γινόταν με τη Β' Σύνοδο του Βατικανού (1962-1965), όπου το θέμα της σχέσης Εκκλησίας κόσμου επανετέθη με διαλογικό και όχι αντιρρητικό τρόπο. Αλλά και στην περιρρέουσα ατμόσφαιρα της ορθόδοξης Ανατολής των τελών του 18<sup>ου</sup> και αρχών του 19<sup>ου</sup> υπήρξε μια αποδοκιμασία των νεωτερικών ιδεών.

στο βάθος της παγκόσμιας δύναμης, ενός Χριστιανισμού, ωστόσο, που κατακτούσε τις ψυχές όχι για χάρη του Ευαγγελίου, αλλά γι' αυτήν της Χριστιανικής Αυτοκρατορίας»<sup>9</sup>.

Η θέση του Moltmann είναι, εν προκειμένω, δεικτική. Δε διστάζει ν' αναγνωρίσει το πώς η επιστημονική και τεχνολογική επικυριαρχία της Ευρώπης επέτρεψε στην τελευταία να επιβληθεί επί του Νέου Κόσμου, ν' αξιοποιήσει τους πόρους των αποικιοκρατημένων κρατών, να επιβάλει τον πολιτισμό της, να ομογενοποιήσει τη Φραγκφούρτη με το Σικάγο και τη Σιγκαπούρη. Ο θρίαμβος της επιστήμης και της τεχνολογίας προσέδωσε στο Χριστιανισμό την εικόνα της θρησκείας ενός Θεού-νικητή, η οποία εκπλήρωνε τη μεσσιανική και αποκαλυπτική της αποστολή: «*Τώρα* είναι η στιγμή όπου τα πράγματα πρέπει να εκπληρωθούν, *σήμερα* η ελπίδα μπορεί να πραγματοποιηθεί»<sup>10</sup>. Η προέκταση, επομένως, της Δύσης ήταν επέκταση και του Χριστιανικού πολιτισμού, ώστε η περίοδος αυτή χαρακτηρίστηκε ως ο κατεξοχήν «Χριστιανικός αιώνας».

Το θριαμβολογικό αυτό πνεύμα της Δύσης διατυπώθηκε και στο επίπεδο της νέας φιλοσοφίας. Ο F. Bacon διατύπωσε το αξίωμα, ότι η «γνώση είναι δύναμη», τη στιγμή που ο E. Kant θεωρούσε πως με τη Γαλλική Επανάσταση η ανθρωπότητα άφηνε πίσω της αμετάκλητα τη νηπιακή της κατάσταση, περνούσε σ' ένα ανώτερο πολιτικό και ιδεολογικό στάδιο, όπου οι αρχές της ελευθερίας και της ισότητας θα μπορούσαν να ενώσουν πλήρως το ανθρώπινο γένος, να εγκαθιδρύσουν μόνιμα την ειρήνη. Από τη μεριά, του ο Hegel διατύπωνε τη θέση ότι η επιστήμη, ως προϊόν του ανθρώπινου λόγου, αποτελεί μια φυσιολογική καμπή της ανθρώπινης εξελικτικής διαδικασίας που άφηνε οριστικά πίσω της την (υποδεέστερη) κατάσταση της (θρησκευτικής) δεισιδαιμονίας. Ο Διαφωτισμός ήταν, λοιπόν, το καθοριστικό στάδιο όπου το ανθρώπινο πνεύμα πίστεψε ότι μπορούσε να διαχειριστεί αυτόνομα, δίχως αναφορά στη θρησκεία, τα πνευματικά του δικαιώματα.

<sup>9</sup> J. MOLTMAN, «Teologia e progetto della modernità», στο ΙΔΙΟΥ, *Dio nel progetto del mondo moderno*, Brescia 1997 [τίτλος πρωτοτύπου: *Gott im Projekt der modernen Welt*, Gütersloh 1997], 11.

<sup>10</sup> MOLTMAN, «Teologia e progetto della modernità», 14.

Από τα όσα αναφέρθηκαν μέχρι τώρα, προκύπτουν δύο συμπεράσματα: (α) η επέκταση της Ευρώπης προς τις Νέες Χώρες (Ασία, Αμερική, Αφρική) ήταν ταυτόχρονα και επέκταση του Χριστιανικού πολιτισμού, υπό τη μορφή επιβολής μιας κυρίαρχης «δυτικής» ιδεολογίας, (β) η ιδεολογική, πολιτική μετεξέλιξη της Ευρώπης, από τα δεσποτικά καθεστώτα στα φιλελεύθερα Κράτη άφησε εκκρεμές το θρησκευτικό ερώτημα, δηλαδή: πού πρέπει να πιστεύει ο κόσμος, ποιο είναι το επέκεινα της ζωής, πέρα από το «τώρα» που υπόσχεται η πολιτική, η επιστήμη, η τεχνολογία, η ιδεολογία; Ο Νίτσε, στους αφορισμούς του, είχε αποφανθεί, ότι «το πιο μεγάλο από τα σύγχρονα επιτεύγματα είναι ότι “ο Θεός έχει πεθάνει”» με την υποσημείωση ωστόσο - που συχνά αποσιωπάται - πως «εμείς τον θανατώσαμε». Πράγματι, οι επιστημονικές ανακαλύψεις και η τεχνολογική κυριαρχία πάνω στη φύση «δεν μας κατέστησαν όμοιους με το Θεό. Οι ανθρωπιστικές ιδέες “του διαφωτισμού” δεν κατέστησαν ηθικά καλύτερο το ανθρώπινο γένος, ούτε οδήγησαν στην “ολοκλήρωση” της ιστορίας»<sup>11</sup>.

Υπό το πρίσμα των πρόσφατων εξελίξεων, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ως εξίσου ουτοπικές τις - επίσης μεσσιανικές, αν και από άλλη σκοπιά - προβλέψεις του F. Fukuyama για το «τέλος της ιστορίας» (ως αποτέλεσμα της πτώσης του υπαρκτού σοσιαλισμού, της παγκοσμιοποίησης των αγορών και της επικράτησης των φιλελεύθερων δημοκρατιών), ή ακόμα του S. Huntington αναφορικά με τη «σύγκρουση των πολιτισμών» με τελικό σκοπό της επικράτησης της Δύσης έναντι του Ισλάμ και της Ορθοδοξίας. Οι προβλέψεις αυτές είχαν μια πρόσκαιρη απήχηση, κυρίως σε θεωρητικό επίπεδο, ωστόσο διαψεύστηκαν γρήγορα από τη δυναμική επανεμφάνιση θρησκευτικών κινημάτων με πολιτικά αιτήματα ή ακόμα από τη δυναμική επιστροφή της θρησκείας ως καθοριστικού πνευματικού παράγοντα και εργαλείου κοινωνικής συνοχής<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> MOLTSMANN, «Teologia e progetto della modernità», 21.

<sup>12</sup> Ο H. Cox, στη δεκαετία του '60, είχε προεξοφλήσει το τέλος των παραδοσιακών θρησκειών και την πλήρη εκκοσμίκευση της σύγχρονης κοινωνίας (βλ. H. COX, *The secular city*, New York 1965). Μετά από περίπου τριάντα χρόνια, ο ίδιος θα αναγκαζόταν να παραδεχτεί τη

Θα μπορούσε, λοιπόν, να συμπεράνει κανείς, ότι η νεωτερικότητα είναι το επαναστατημένο παιδί του μεσαιωνικού Χριστιανισμού που δεν κατόρθωσε να διαχειριστεί τη γρήγορη και ραγδαία ωρίμανσή του και που αρνήθηκε να τραφεί από τις γονικές του ρίζες, με συνέπεια να ορφανέψει πνευματικά.

Παρόλ' αυτά, η διάγνωση είναι αναπόφευκτη και δεν επιτρέπει ψευδαιθήσεις· η Ευρώπη, μολονότι μετά το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο έχει πάψει να συγκρούεται στο πεδίο των χαρακωμάτων και πλέον συνεργάζεται σ' αυτό της πολιτικής ενοποίησης, της οικονομικής ευημερίας και της κοινωνικής προόδου, δείχνει να έχει ξεχάσει την «κωνσταντίνηα» ταυτότητά της. Ο W. Kasper σημειώνει, πως η Ευρώπη δεν μπορεί πλέον να ορίζεται ως το *Corpus christianum*. Η αίσθησή του είναι, πως εκεί όπου ο Χριστιανισμός ήταν η πλειοψηφούσα θρησκεία σήμερα επικρατεί ο *de jure* και *de facto* πλουραλισμός:<sup>13</sup> «η κοινωνία έχει γίνει πλουραλιστική και εκκοσμικευμένη. Η Ευρώπη διατρέχει τον κίνδυνο να γίνει μια μεταχριστιανική ήπειρος [...] Πρέπει να συμβιβαστούμε μ' αυτήν την ιδέα: μια εποχή τείνει να εκλείψει [...] Υπάρχει η εκκοσμίκευση, δηλαδή η αποβολή του Θεού από τη δημόσια ζωή και μια μονομερής νοοτροπία ορθολογιστική, οργανική και τεχνοκρατική που, από πρακτικής σκοπιάς, είναι προσανατολισμένη στην οικονομική επιτυχία και τον καταναλωτισμό· υπάρχει ο σχετικισμός και η θρησκευτική αδιαφορία, ή καλύτερα ένας νέος επιθετικός αθεϊσμός»<sup>14</sup>.

---

μεγάλη επιστροφή των θρησκειών στη δημόσια σφαίρα και ν' αναγνωρίσει την αξία τους για την πολιτική ζωή (βλ. H. COX, «Religion and Politics after the Secular City», στο J. NEUSNER, επιμ., *Religion and the Political Order*, Atlanta 1996, 1-10).

<sup>13</sup> Βλ. W. KASPER, *Chiesa Cattolica. Essenza-Realtà-Missione* (τίτλος πρωτοτύπου: *Katholische Kirche. Wesen - Wirklichkeit - Sendung*, Freiburg-Basel-Wien 2011), Brescia 2012, 58-59.

<sup>14</sup> W. KASPER, «La nuova evangelizzazione: una sfida pastorale, teologica e spirituale», στο W. KASPER - G. AUGUSTIN, επιμ., *La sfida della nuova evangelizzazione. Impulsi per la rivitalizzazione della fede*, Brescia 2012 (τίτλος πρωτοτύπου: G. AUGUSTIN, επιμ., *Neuevangelisierung als Herausforderung. Impulse zur Verlebendigung des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 2011), 21-23.



Η επιθετικότητα του νέου αυτού αθεισμού, που οφείλεται, σ' ένα βαθμό, στην απόλυτη εξάρτησή του από την επιστήμη (και ειδικά την *εξελικτική* θεωρία), αρνείται οποιαδήποτε μεταφυσική ερμηνεία του κόσμου, δεν διαλέγεται με τη θεολογία, επιμένει εν πολλοίς στο επιστημονικό και ιδεολογικό παράδειγμα του 19<sup>ο</sup> αιώνα, σύμφωνα με το οποίο: (α) πέρα από τη φύση δεν υφίσταται τίποτα· ούτε Θεός, ούτε ψυχή, (β) η φύση αναπαράγεται και εξελίσσεται μόνη της, δίχως θεία παρέμβαση, (γ) ο σκοπός και η εξέλιξη της φύσης δεν φανερώνει μια ανώτερη διάνοια ή ένα θεϊκό σχέδιο, αλλά είναι φυσική επιλογή, δηλαδή υπόκειται στη βιολογία και επομένως ερμηνεύεται από την επιστήμη, όχι τη θεολογική έρευνα και, τέλος, (δ) η θρησκεία είναι πηγή κακού και πόνου και η ηθική είναι υπόθεση ατομικής επιλογής, που υιοθετείται ελεύθερα από θρησκευτικές επιταγές, άρα δεν έχει ανάγκη της πίστης στο Θεό<sup>15</sup>.

Με βάση, λοιπόν, το ιδεολογικό περίγραμμα της λαϊκότητας, στη δημόσια/κρατική σφαίρα, και σε αντίθεση με το κωνσταντίνειο παράδειγμα, μπορούν να διαπιστωθούν τα εξής συμπτώματα: (α) η διακήρυξη του Χριστιανισμού ως κρατικής θρησκείας αντικαταστάθηκε από τον Χάρτη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, τις αρχές της θρησκευτικής ελευθερίας και της ανεκτικότητας, (β) η υποχρεωτική διδασκαλία της χριστιανικής θρησκείας στα σχολεία έγινε προαιρετική επιλογή των μαθητών ή των γονέων τους, (γ) η θρησκευτική ένδυση δημοσίων εκδηλώσεων αντικαταστάθηκε από κοσμικές τελετές (το εκκλησιαστικό θυσιαστήριο έδωσε τη θέση του στα διάφορα μνημεία εθνικής μνήμης), (δ) ο σεβασμός προς τους ήρωες του έθνους υποκατέστησε την τιμή προς τους μάρτυρες και τους αγίους, τέλος (ε) υποχώρησε η επιρροή της χριστιανικής διδασκαλίας στη διαμόρφωση της κοινωνικής ηθικής, η οποία βρήκε τώρα νέους, κοσμικούς άξονες αναφοράς. Η συμμόρφωση των νεωτερικών ευρωπαϊκών κοινωνιών με τη νέα αυτή ιδεολογία μπορεί να επιβεβαιωθεί εμπειρικά – η ελληνική περίπτωση δεν αποτελεί εξαίρεση.

<sup>15</sup> Βλ. J. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, Brescia 2009 [τίτλος πρωτοτύπου: *God and the New Atheism. A critical response to Dawkins, Harris and Hitchens*, Louisville-Kentucky 2008], 19-20.

Με τη συμπλήρωση, επομένως, δεκαεφτά αιώνων από το Διάταγμα των Μεδιολάνων και τη μεταστροφή της Ευρώπης στο Χριστιανισμό, το θρησκευτικό σκηνικό της Δύσης έχει αλλάξει δραματικά, είναι εμφανές το κενό του Χριστιανισμού στη δημόσια ευρωπαϊκή ζωή<sup>16</sup>.

### 3. Ο Χριστιανισμός στην μετακωνσταντίνηια Ευρώπη

Αν, λοιπόν, το κρίσιμο ιεραποστολικό ερώτημα αφορά σήμερα την ενεργό παρουσία των χριστιανών στην Ευρώπη, θα ήταν ίσως χρήσιμο εντοπίσουμε μια *κριτική* ερμηνευτική πρόταση, ώστε με κριτικό τρόπο να εντοπίσουμε το νέο πλαίσιο μιας αξιόπιστης *ιεραποστολικά ευαισθητοποιημένης* ορθόδοξης μαρτυρίας εντός της Δύσης. Κριτική προσέγγιση σημαίνει: δημιουργική αντιπαραβολή της θεολογίας με τη νεωτερικότητα, ώστε ν' αναδείξει τη σημασία του Ευαγγελίου σήμερα για τον άνθρωπο. Ορίζοντας, ακόμα, την ιεραποστολή ως την *έξοδο* της Εκκλησίας στον κόσμο με σκοπό να τον αγιάσει και να τον

---

<sup>16</sup> Ίσως να μην είναι συμπτωματική η σχετικά πρόσφατη συζήτηση για την αναφορά της χριστιανικής κληρονομιάς της Ευρώπης στη Συνταγματική Συνθήκη για το νέο Ευρωπαϊκό Σύνταγμα (2003), που ανέδειξε την απόσταση μεταξύ αφενός των χριστιανικών Εκκλησιών, που φάνηκαν ενωμένες στο να υπενθυμίσουν τα ευρωπαϊκά χριστιανικά θεμέλια, και αφετέρου των συντακτών του Καταστατικού Χάρτη, οι οποίοι προτίμησαν μια γενική αναφορά στην ανθρωπιστική, πολιτιστική και θρησκευτική κληρονομιά της Ευρωπαϊκής Ένωσης, δίχως σαφή αναφορά στη χριστιανική παράδοση. Σε ό,τι αφορά τη χριστιανική συνεργασία, θυμίζουμε ενδεικτικά, αντί πολλών: το «Κοινόν Ανακοινωθέν επί τη λήξει της επισκέψεως του Οικουμενικού Πατριάρχου προς τον Πάπαν, 29 Ιουνίου 1995», στο *Ορθοδοξία* 1995/ν.2, 232-235· την «Κοινή Διακήρυξις του Πάπα Ρώμης Βενεδίκτου ΙΣΤ΄ και του Οικουμενικού Πατριάρχου Βαρθολομαίου Α΄», στο *Εκκλησία* 2006/ν.11, 862-864· την «Κοινή Δήλωσις του Πάπα Ιωάννου Παύλου του Β΄ και του Μακαριωτάτου Αρχιεπισκόπου Αθηνών και Πάσης Ελλάδος Χριστοδούλου», στο *Εκκλησία* 2001/ν.5, 386-387· την «Κοινή Δήλωση της Α.Α. του Πάπα Βενεδίκτου ΙΣΤ΄ και της Α.Μ. του Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος κ. Χριστοδούλου», στο *Εκκλησία* 2007/ν.1, 28-30· την Εγκύκλιο της Ι. Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος, «Η Εκκλησία της Ελλάδος και η χριστιανική ταυτότητα της Ευρώπης», στο *Εκκλησία* 2003/ν.12, 905-907.

σώσει (Ιω. 12,47: «οὐ γὰρ ἦλθον ἵνα κρίνω τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σώσω τὸν κόσμον»), μπορούμε να αντιληφθούμε, ότι τελικά η ιεραποστολική ευαισθησία δεν είναι η αγωνία για την αποκατάσταση κάποιου «ιερού» παρελθόντος, αλλά η πραγμάτωση σε κάθε χρονική στιγμή και τόπο της Ανάστασης του Κυρίου, της νίκης δηλαδή πάνω στη φθορά και το θάνατο, η κήρυξη της αλήθειας του Χριστού, η φανέρωση της Τριαδικής κοινωνίας.

Λέγοντας αυτό, επιλέγουμε ν' αναδείξουμε δύο ερμηνευτικές προοπτικές υπέρβασης των διαφενόμενων μετακωνσταντίνειων αδιεξόδων: (α) την *ιστορική* και (β) τη *λειτουργική*. Η πρώτη υπογραμμίζει τη σημασία της ενότητας, της καταλλαγής και του διαλόγου με τον κόσμο, καθώς και την κοινή αναζήτηση της αλήθειας και της ζωής, αντί της αντιρρητικής προσπάθειας για δογματική/ομολογιακή καθαρότητα και για παλινόρθωση του ιερού στο δημόσιο βίο (με άλλα λόγια για αποκατάσταση του κωνσταντίνειου μοντέλου). Η δεύτερη προσέγγιση θέλει ν' αναδείξει τη λειτουργική αντίληψη του κόσμου ως μια περιεκτική πρόταση ζωής, που αναδεικνύει την ιεραποστολική πρόκληση να μεταμορφωθούν *εντός* της ιστορίας οι δομές του κόσμου και απαντά στο οντολογικό ερώτημα για το επέκεινα της ζωής.

### *3.1 Η «ιστορική μεταφυσική» θεμέλιο του μετακωνσταντίνειου Χριστιανισμού;*

Είχε προξενήσει εντύπωση η μη αναφορά στη Συνταγματική Συνθήκη για το νέο Ευρωπαϊκό Σύνταγμα της χριστιανικής κληρονομιάς της Ευρώπης, παρά τις περί του αντιθέτου εκκλήσεις των εκκλησιαστικών ηγετών<sup>17</sup>. Είναι πράγματι αλήθεια, ότι μόνο λύπη προκαλεί η απουσία αναφοράς σε ένα καταστατικό κείμενο της Ευρωπαϊκής Ένωσης μιας ρητής σημείωσης για τη συμβολή του Χριστιανισμού στη διαμόρφωση της ευρωπαϊκής κουλτούρας, μολονότι η Ευρώπη μπορεί να υπερηφανεύεται, πως το ότι αποτελεί μια πολιτιστική πραγματικότητα και όχι έναν απλό γεωγραφικό προσδιορισμό

---

<sup>17</sup> Βλ. πιο πάνω, παραπομπή 16.

το οφείλει στη χριστιανική πίστη που ομολογούν λαοί διαφορετικής εθνικής καταγωγής, από τις Βρετανικές Νήσους έως τα Ουράλια όρη και από τη Σκανδιναβική χερσόνησο έως τη Μεσόγειο, αναδεικνυόμενη σε μοναδικό παράγοντα πολιτισμού και πνευματικής προόδου. Δεν υπάρχει, επομένως, «Ενωμένη» Ευρώπη δίχως αναφορά στις χριστιανικές ρίζες<sup>18</sup>. Αυτή είναι μια αντικειμενική διαπίστωση, ιστορικά και εμπειρικά θεμελιωμένη. Η επίκληση, όμως, του παρελθόντος δεν μπορεί από μόνη της να επιλύσει το σημερινό ζήτημα της παρουσίας του Χριστιανισμού στη δημόσια σφαίρα. Το πρόβλημα φαίνεται πως εμπεριέχει ευρύτερες προεκτάσεις, καθώς δεν αφορά απλά τη θεσμική επιβεβαίωση του Χριστιανισμού ως θεμέλιο της Ευρώπης, αλλά το θρησκευτικό αποχρωματισμό και ιδεολογικό αποχριστιανισμό της ευρωπαϊκής κοινωνίας, τη σχετικοποίηση της ευαγγελικής αλήθειας. Η πρόκληση επομένως αφορά, πρωτίτως, εάν σήμερα οι ευρωπαϊκοί λαοί παραμένουν ένα *corpus fidelium*, μια οικογένεια ενωμένη με κοινές ιστορικές και πολιτιστικές ρίζες<sup>19</sup>.

Ωστόσο, το ερώτημα παραμένει καίριο: πώς διαμορφώνεται η θέση του Χριστιανισμού στη μετακωνσταντίνηια Ευρώπη, δηλαδή σ' ένα αποχριστιανοποιημένο περιβάλλον όπου η Εκκλησία έχει απολέσει το δημόσιο κύρος της, έχει «χωριστεί» από το Κράτος, όπου η αλήθεια που κομίζει το Ευαγγέλιο φαίνεται να αφορά ολοένα και λιγότερο τον ευρωπαϊό άνθρωπο; Κι ακόμα, ποιά μπορεί να είναι, στις συνθήκες αυτές, μια αξιόπιστη «ορθόδοξη» μαρτυρία – όχι προφανώς ως έκκληση για μεταστροφή της Δύσης στα ορθόδοξα ιδανικά, ούτε ως *a priori* απόρριψη της *communicatio cum infidele*, αλλά ως κατάθεση

<sup>18</sup> Επ' αυτού βλ. ΒΑΡΘΟΛΟΜΑΙΟΣ, «Αξίαι και αρχαί ως βάσεις δια την οικοδόμησιν της Ευρώπης», στο ΣΥΛΛΟΓΙΚΟΣ ΤΟΜΟΣ, *Αρχές και Αξίες για την οικοδόμηση της Ευρώπης*, Αθήνα 2005, 207. Ο Πατριάρχης τονίζει, ότι τα χριστιανικά θεμέλια της Ευρώπης οφείλουν να χρησιμοποιηθούν και για την «νέα» οικοδόμηση της Ευρώπης, καθώς και των αρχών και αξιών της.

<sup>19</sup> Βλ. D. PAPANDREOU, «Europa e Ortodossia», στο *Il Regno Attualità* 2000/12, 375.

πρότασης, ως «θύρα πίστεως» (Πρ. 14,27) που να δίδει νόημα στην ανθρωπινή ζωή;

Θα επαναφέρουμε στο σημείο αυτό τη θέση του Moltmann για την αιτιατή σχέση Χριστιανισμού-νεωτερικότητας. Εάν είναι αλήθεια, ότι στο παρελθόν η θρησκευτική αλαζονεία οδήγησε στην «επανάσταση» και χειραφέτηση του κόσμου έναντι του Χριστιανισμού, σήμερα ο ίδιος ο Χριστιανισμός οφείλει ν' αναζητήσει τις οδούς μέσω των οποίων θα ξανασυναντήσει τον κόσμο, έστω κι αν αυτή η αναζήτηση είναι δραματική και απαιτεί την υπέρβαση βαθιών πληγών μεταξύ χριστιανών, αλλά και μεταξύ Εκκλησίας και κόσμου.

Νομίζουμε, επομένως, πως μια πρώτη απάντηση στο ερώτημα δε βρίσκεται τόσο στην αποδοχή των υπομνημάτων να συμπεριληφθεί η χριστιανική κληρονομιά στα «θεμέλια» της Ευρώπης, όσο κυρίως στο γεγονός, ότι οι εκκλησιαστικοί ηγέτες διαφορετικών Ομολογιών εξέδωσαν μηνύματα με κοινό περιεχόμενο και ανέδειξαν ένα νέο και εξαιρετικής σπουδαιότητας δεδομένο που δεν μπορεί ν' αγνοηθεί: αυτό του «ευρωπαϊκού οικουμενισμού», της κοινής χριστιανικής μαρτυρίας στην Ευρώπη, της κατάθεσης μιας ενιαίας φωνής γύρω από τη σπουδαιότητα των πνευματικών αγαθών του Χριστιανισμού. Αυτό είναι το πλέον ελπιδοφόρο – και καινοτόμο – δεδομένο, που αφενός υποδηλώνει τη συνειδητοποίηση και την κοινή ανησυχία για την εκκοσμίκευση των ευρωπαϊκών κοινωνιών, αφετέρου υποδεικνύει το δρόμο που οφείλουν ν' ακολουθήσουν οι χριστιανικές Εκκλησίες σήμερα. Πράγματι, καμία μονο-ομολογιακή προσπάθεια δεν είναι από μόνη της αρκετή για να επαναφέρει το κύρος του Χριστιανισμού στην Ευρώπη. Η παραμονή στη διαίρεση απλώς διαιωνίζει ατελείς καταστάσεις. Η καταλλαγή, αντίθετα, θεραπεύει τις πληγές και προσκαλεί σε κοινή πνευματική προσπάθεια. Άρα, η συνάντηση των Εκκλησιών θα πρέπει να πραγματοποιηθεί με τόλμη όχι μονάχα στο οριζόντιο επίπεδο της κοινής δράσης, αλλά και σ' εκείνο της σκέψης, του πνεύματος, στην αμοιβαία αποδοχή των πνευματικών αγαθών της κάθε παράδοσης. Στην προοπτική αυτή, κάθε Εκκλησία καταθέτει το δικό της πλούτο, κατά τον ίδιο τρόπο που στο παρελθόν

συγκροτήθηκε ο ευρωπαϊκός πολιτισμός: όταν οι άγιοι της Ανατολής και της Δύσης ενσάρκωσαν προφητικά στους τόπους όπου έδρασαν την ευαγγελική αλήθεια· η κοινωνική αρωγή και το φιλανθρωπικό πνεύμα του Χριστιανισμού ανακούφισε τους έχοντες ανάγκη συμπαράστασης· τα μοναστικά κέντρα λειτούργησαν ως χώροι πνευματικής καταφυγής· τα ακαδημαϊκά εργαστήρια προώθησαν τη θεολογική και θύραθεν γνώση· η λειτουργική ζωή υπενθύμισε ότι ζητούμενο της ανθρώπινης ζωής δεν είναι η «βιολογική» εξέλιξή της, αλλά ότι κάθε ανθρώπινο έργο εντάσσεται σε μια προοπτική αιωνιότητας.

Προτού, όμως, προχωρήσουμε οφείλουμε να δούμε την «οικουμενική» διάσταση του θέματος, το πώς δηλ. συμπεριφέρονται άλλες Εκκλησίες μπροστά στην αποχριστιανοποίηση της Ευρώπης. Ο J. Ratzinger, μιλώντας για την «μετα-ευρωπαϊκή» και «αντι-ευρωπαϊκή» στροφή της ευρωπαϊκής κοινωνίας, είχε σημειώσει την ανάγκη μιας νέας χριστιανικής ιεραποστολής η οποία, κατά τη γνώμη του, θα πρέπει να βασίζεται: (α) στην οικοδόμηση Κρατών με χριστιανικό υπόβαθρο, (β) στην εκ νέου ανακάλυψη της «ελληνικής» έννοιας της δημοκρατίας, δηλαδή της ευνομίας, της ελευθερίας και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, (γ) στην καταδίκη του εθνικισμού και την οικοδόμηση ενός ακαδημαϊκού και εκκλησιαστικού δικτύου ικανού να εγγυηθεί την πνευματική και κοινωνική συνοχή της Ευρώπης και (δ) στην αποδοχή της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, μια από τις πιο εμβληματικές κατακτήσεις της νεωτερικότητας. Καθήκον, βεβαίως, της Εκκλησίας είναι ν' επισημάνει τον υπερφυσικό χαρακτήρα της χριστιανικής εμπειρίας και να διευρύνει τον ιδεολογικό ορίζοντα της σύγχρονης κοινωνίας<sup>20</sup>.

Στο πλαίσιο αυτό, ως γνωστό, η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία προσέθεσε στην ιεραποστολική της ορολογία τον όρο «νέος ευαγγελισμός» (*new evangelization*), την περίοδο που άρχισε να διαμορφώνεται η πεποίθηση για την ανάγκη επανευαγγελισμού

---

<sup>20</sup> Βλ. J. RATZINGER, *Kirche. Oekumene un Politik*, Verlag 1987, 200-210.

του αποχριστιανοποιημένου κόσμου<sup>21</sup>. Ο ευαγγελισμός αυτός είναι νέος, διότι: τα νέα ιεραποστολικά εδάφη είναι διαφορετικά από τα παραδοσιακά· υιοθετούνται νέες ιεραποστολικές μέθοδοι· η ιεραποστολική δράση δεν απευθύνεται αποκλειστικά σε μη χριστιανικά περιβάλλοντα<sup>22</sup>.

Έτσι, ο Πάπας Ιωάννης-Παύλος Β΄ όρισε, πως ο νέος ευαγγελισμός απευθύνεται σε όσους έχουν απολέσει το ζωντανό νόημα της πίστης, έχουν απομακρυνθεί από το Χριστό και το Ευαγγέλιό του ή ακόμα σε όσους δεν μπορούν πλέον να θεωρηθούν μέλη της Εκκλησίας. Μια τέτοια απώλεια της θερμής της πίστης μπορεί να διαπιστωθεί ακόμα και σε χώρες με ισχυρή χριστιανική παράδοση και συγκροτημένη εκκλησιαστική οργάνωση.<sup>23</sup> Η πρόκληση, επομένως, του νέου ευαγγελισμού βρίσκεται στο να επαναφερθεί το προσώπο του Χριστού στο επίκεντρο του λόγου και της ζωής των χριστιανικών κοινοτήτων<sup>24</sup>. Αυτή η διάσταση της εκκλησιαστικής διδασκαλίας ισχύει αυτονήτως και για τα χριστιανικά περιβάλλοντα, εκεί δηλ. όπου η αλήθεια γύρω από τον Χριστό τείνει να σχετικοποιηθεί ή να κατανοηθεί με βάση μόνο ανθρώπινα κριτήρια.

Συνεπώς οι νέοι «Άρειοι πάγοι» που λαμβάνει χώρα η ιεραποστολή, δεν είναι τα άλλοτε μακρινά ιεραποστολικά εδάφη, αλλά τα μεγάλα αστικά κέντρα, οι σύγχρονες πόλεις, οι

---

<sup>21</sup> Βλ. ΠΑΠΑΣ ΠΑΥΛΟΣ ΣΤ΄, Εγκύκλιος Επιστολή *Evangelii Nuntiandi*, [08/12/1975], στο *EV5* (1974-1976), στ. 1588-1716, §2.

<sup>22</sup> Βλ. K. LEHMANN, «Che cosa significa “nuova evangelizzazione” dell’Europa», στο *Communio* 1992/4 (ιταλική έκδοση), σελ. 68-69.

<sup>23</sup> Βλ. ΠΑΠΑΣ ΙΩΑΝΝΗΣ ΠΑΥΛΟΣ Β΄, Εγκύκλιος *Redemptoris Missio* [07/12/1990], στο *EV12* (1990), στ. 547-732, §33. Κατά τον ίδιο, αυτό το καθήκον πρέπει να εξελιχθεί «στις χώρες και τα έθνη, όπου κάποτε η θρησκεία και η χριστιανική ζωή ήταν ανθηρή και κατάλληλη να προκαλέσει τη γένεση ενεργών κοινοτήτων με ζωντανή πίστη, και όπου τώρα βρίσκονται στην ηχηρή δοκιμασία [...] της θρησκευτικής αδιαφορίας, της εκκοσμίκευσης, του αθεϊσμού» (*Christifideles laici* [30/12/1988], στο *AAS81* (1989) 393-521, §34).

<sup>24</sup> Βλ. LEHMANN, «Che cosa significa “nuova evangelizzazione” dell’Europa», 69.

νεωτεरिकές κοινωνίες, τα μοντέρνα πολιτιστικά περιβάλλοντα, τα νέα μέσα και οι τρόποι επικοινωνίας, η επιστημονική έρευνα<sup>25</sup>.

Είναι φανερό, λοιπόν, ότι και άλλες εκκλησιαστικές παραδόσεις διαπιστώνουν την ανάγκη μεταφοράς της ιεραποστολής από τα μη χριστιανικά εδάφη σε χώρους που μέχρι σήμερα θεωρούνταν χριστιανικοί. Είναι εμφανής, επίσης, η αγωνία ότι η χριστιανική μαρτυρία δεν μπορεί να έχει μονάχα ανθρώπινη αφετηρία, αλλά να εμποτίζεται από το μυστήριο του Χριστού.

Ποιά μπορεί να είναι στο σημείο αυτό η ορθόδοξη συμβολή στη συζήτηση αυτή; Είναι γεγονός, πως στην εγχώρια θεολογική παραγωγή, υπάρχει συχνά η τάση να θεωρείται η νεωτερικότητα ως αποκλειστική υπόθεση της Δύσης και άρα ξένη προς την ορθόδοξη προβληματική. Η άποψη αυτή, μολονότι διαθέτει στοιχεία ορθότητας – στο βαθμό που η νεωτερικότητα γεννήθηκε όντως εντός της περιρρέουσας πολιτιστικής ατμόσφαιρας της Δύσης, την ίδια περίπου εποχή που οι χριστιανοί της Ανατολή βίωναν τη δική τους «βαβυλώνια αιχμαλωσία» υπό την Οθωμανική κυριαρχία – θεωρεί την ελληνοορθόδοξη παράδοση εκτός του ευρωπαϊκού γίγνεσθαι και επιμένει σε μια αντίληψη αντιπαλότητας, σ' ένα «vs» μεταξύ ελληνοορθόδοξης Ανατολής και ετερόδοξης Δύσης<sup>26</sup>. Δε θα επιμείνουμε εδώ στην ανάλυση

<sup>25</sup> Βλ. ΠΑΠΑΣ ΙΩΑΝΝΗΣ ΠΑΥΛΟΣ Β', Εγκύκλιος *Redemptoris Missio*, §37a-c. Πρβλ. P. GIGLIONI, «La nozione di “nuova evangelizzazione” nel Magistero», στο *Seminarium* 1991/1, 51. Πρβλ. R. FISICHELLA, *La nuova evangelizzazione: una sfida per uscire dall'indifferenza*, Milano 2011.

<sup>26</sup> Είναι γνωστή η ερμηνευτική θέση του Χρ. Γιανναρά σχετικά με την «αλλοτρίωση» της Δύσης – την έκπτωσή της, δηλ., από το εκκλησιαστικό νόημα της ζωής που παρέμεινε άθικτο στη βυζαντινή Ανατολή (Χ. ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, *Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα*, Αθήνα 1992, 45: «Η ιστορική πορεία του δυτικού χριστιανισμού αντανακλά μια πολύ βαθύτερη και ουσιαστική αλλοτρίωση. Μια καίρια διαφοροποίηση από την εκκλησιαστική εμπειρία των πρωτοχριστιανικών κοινοτήτων και από τη μεταγενέστερη έκφραση αυτής της εμπειρίας στις οικουμενικές Συνόδους των οκτώ πρώτων αιώνων». Πρβλ. ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, *Αλφαβητάρι της πίστης*, Αθήνα 1983, 230κε [«Η δυτική απόκλιση»]. ΙΔΙΟΥ, «Ελλάδα και Δύση: η διαφορά», στο ΙΔΙΟΥ, *Έξι φιλοσοφικές ζωγραφιές*, Αθήνα 2011, 231κε). Είναι ακόμα γνωστό, ότι ο Γ. Φλωρόφσκυ είχε εισαγάγει (το 1936) τον όρο «ψευδομόρφωση», με σκοπό, κυρίως, ν'



αυτών των τάσεων. Αρκεί, μόνο, να σημειώσουμε, ότι ο ελληνικός πολιτισμός, στην ιστορική του διαδρομή, ακόμα και στη συνάντησή του με τον Χριστιανισμό, υπήρξε πάντοτε ζωτικό μέρος του ευρωπαϊκού κόσμου, ώστε να μην μπορεί να νοηθεί πολιτιστικά Ευρώπη δίχως την άμεση ή έμμεση επίδραση του ελληνισμού<sup>27</sup>. Θα ήταν, λοιπόν, άστοχη (και επιστημονικά εξόχως εσφαλμένη) η εμμονή στη θέση περί «αλλοτριωμένης» Δύσης. Άλλωστε, το κατεξοχήν οικουμενικό και υπερεθνικό ιεραποστολικό πρόσταγμα «πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη» (Μτ. 28,19) δεν αφήνει περιθώρια έκπτωσης στον πειρασμό μιας δήθεν ομολογιακής αυτάρκειας, ιδιαίτερα σε μια εποχή όπου άνθρωποι και κοινωνίες δοκιμάζονται έντονα, εξαιτίας μιας πολύμορφης κρίσης. Το ερώτημα, λοιπόν, «πλὴν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔλθων ἄρα εὕρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς;» (Λκ. 18,8) αφορά τον χριστιανικό κόσμο στο σύνολό του, και όχι τη μία ή την άλλη Ομολογία.

Εν προκειμένω, το σημείο που θα μπορούσε ν' αναδείξει η ορθόδοξη πνευματικότητα στην διαχριστιανική συζήτηση που ήδη διεξάγεται είναι η έννοια της τριαδικότητας. Πράγματι, η Εκκλησία είναι κοινωνία προσώπων, ενότητα αγαπητική, κοινωνία πνευματική· ζωή και αγάπη είναι τα θεμέλια της

---

αναδείξει τις δυτικές επιρροές στο χώρο της ορθόδοξης θεολογίας. Η θέση αυτή σύντομα μεταφράστηκε σε αίτημα για την απο-δυτικοποίηση της Ορθοδοξίας και την εκ νέου ανακάλυψη των ριζών της ταυτότητάς της – πράγμα που το συναντάμε στα κείμενα και της αναζητήσεως της θεολογικής γενιάς του '60 (βλ. σχετικά Π. ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗΣ, *Ελληνισμός και Αντιδυτικότητα στη θεολογική γενιά του '60*, Θεσσαλονίκη 2008). Προς χάρη της αλήθειας, αξίζει να σημειωθεί ότι, στην περίπτωση του Φλωρόφσκυ, η κριτική για την ψευδομόρφωση εξελίχθηκε γρήγορα σε δυναμική ανασύνθεση του θεολογικού πνεύματος και οικουμενική ευαισθησία.

<sup>27</sup> Διαφορετική είναι η θέση του Ν. Ματσούκα ο οποίος, στον μανιχαϊστικό και δομικό αντιδυτικισμό αλλά και στην εξάρτηση από μιμητικές «δυτικές» απομμιήσεις, αντιπρότεινε, ότι η πρόοδος της ελληνορθόδοξης παράδοσης θα πρέπει να πραγματοποιηθεί εντός του δυτικού πολιτισμού, που είναι η ευρύτερη πολιτιστική συνάφεια του ελληνισμού, και όχι ερήμην ή εκτός της Δύσης. Βλ. Δ. ΚΕΡΑΜΙΔΑΣ, «Ελληνορθόδοξη Παράδοση και Ευρωπαϊκό Πνεύμα. Η περίπτωση του Νίκου Ματσούκα», στο *Γρηγόριος ο Παλαμάς* (υπό δημοσίευση).

Εκκλησίας, η οποία πραγματώνει τη σωτηρία, την καταλλαγή και την ενότητα της καθόλου δημιουργίας. Η ταύτιση μ' ένα μέρος του κόσμου, η υπεράσπιση της μίας ή της άλλης ιδεολογίας, η νοσταλγία μιας πολιτειακής πραγματικότητας του παρελθόντος (που εκφράζεται με την ύψωση, λόγου χάρη, του φερόμενου ως «βυζαντινού» δικέφαλου αετού στο περιαύλιο των ναών), μάλλον αποπροσανατολίζει από την πραγματική ιεραποστολή της Εκκλησίας, που είναι η δημιουργία κοινωνίας προσώπων και η προφητική καταγγελία των δεινών του κόσμου<sup>28</sup>. Δε θα πρέπει, εξάλλου, να λησμονείται η «ιστορική» σημασία της χαλκηδόνιας χριστολογίας, που σημαίνει: κατάφαση σε ό,τι προσφέρει το ανθρώπινο πνεύμα και αγιάζει το θείο, με τρόπο που ν' αποφεύγεται κάθε πολεμική διχοτομία μεταξύ ύλης και πνεύματος, μεταξύ πίστης και λόγου – με τρόπο, όμως, που να υπογραμμίζεται η αποφαιτική και μετα-ιστορική σημασία του μυστηρίου του Χριστού, ο οποίος νίκησε και δεν δεσμεύτηκε από τον κόσμο, φανέρωσε μια νέα οντολογική πρόταση και δεν προέβαλε καμιά νέα ιδεολογία, υπερέβη τους θρησκευτικούς θεσμούς της εποχής Του, αποκαλύπτοντας την Εκκλησία ως τη νέα κατεξοχήν αιώνια πραγματικότητα σωτηρίας. Η «ασύγχυτη, άτρεπτη, αδιαίρετη, αχώριστη» ένωση των δύο φύσεων στο πρόσωπο του Χριστού υπήρξε πραγματική, ουσιαστική και πλήρης· ο Λόγος προσέλαβε την ανθρώπινη φύση για να τη σώσει, άρα η σωτηρία είναι όντως η «πρόσληψη της κτίσης και της ίδιας ακόμα της ιστορίας»,<sup>29</sup> η οποία μεταμορφώνεται και αγιάζεται, γίνεται κάτι το ολόκερα νέο – μέσα όμως από την κοινωνία της με το θείο. Μια μονοφυσιτική ή δοκητιστική αποφυγή του κόσμου και της ιστορίας είναι εξόχως αντι-ιεραποστολική, όσο και αντι-εκκλησιαστική. Η εμπλοκή, ωστόσο, της Εκκλησίας με τον κόσμο δεν γίνεται για να ανακυκλωθεί επί το βέλτιον ο κόσμος (όπως επαγγέλλεται ο «θεσμός», η Πολιτεία), αλλά για ν' ανυψωθεί και να σωθεί, υπό το φως της τριαδικής κοινωνίας.

<sup>28</sup> Βλ. Δ. ΠΑΠΑΝΔΡΕΟΥ, *Ορθοδοξία και Ηνωμένη Ευρώπη*, Κατερίνη 1989, 29-30.

<sup>29</sup> Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, *Δογματική και συμβολική θεολογία Β'*, Θεσσαλονίκη 1999<sup>2</sup>, 265.

### 3.2 Εκκλησία: Λειτουργία του κόσμου ή λειτούργημα της Πολιτείας;

Περνώντας στο δεύτερο ερμηνευτικό παράδειγμα, αυτό της λειτουργικής/ευχαριστιακής αντίληψης του κόσμου, οφείλουμε να υπομνήσουμε, ότι η ευχαριστιακή εκκλησιολογία είναι σήμερα το κατεξοχήν ουσιώδες στοιχείο της χριστιανικής λατρείας, καθώς «προσδιορίζει το *είναι* και την *ταυτότητα* της Εκκλησίας»<sup>30</sup>. Εάν είναι αλήθεια, ότι η Εκκλησία υπάρχει ως λειτουργικό γεγονός,<sup>31</sup> τότε η ευχαριστιακή αυτή ιδιαιτερότητα αντανακλά την αυτοσυνειδησία μιας κοινότητας, πράγμα που σημαίνει, ότι η χριστιανική πίστη δεν βασίζεται σε κείμενα, σε ιερατικούς θεσμούς, σ' ένα συγκεκριμένο *depositum fidei*, αλλά στη ζωντανή πεποίθηση του εκκλησιαστικού σώματος, ότι αποτελεί το λαό του Θεού, το Σώμα του Χριστού, την Κοινωνία του Αγίου Πνεύματος – με άλλα λόγια είναι εικόνα της Τριαδικής κοινωνίας που πραγματώνει προληπτικά, στην ευχαριστιακή πράξη, την εσχατολογική υπόσχεση για τη μεταμόρφωση του κόσμου σε Βασιλεία του Θεού.

Γνωρίζουμε σήμερα, πως οι αρχαίες «προκωνσταντίνειες» ανατολικές Λειτουργίες (μέχρι τον 4<sup>ο</sup> μ.Χ. αιώνα) δεν είχαν στο κέντρο της προσοχής τους τη συγκεκριμένη πράξη καθαγιασμού των δώρων, ούτε το ψυχολογικό εορτασμό του Σταυρού του Χριστού, αλλά κυρίως την αναφορά των δώρων – του άρτου και του οίνου – ως σύνοψη όλης της δημιουργίας στο Δημιουργό Πατέρα και την επίκληση στο Άγιο Πνεύμα να μεταμορφώσει τα

---

<sup>30</sup> Βλ. P. VASSILIADIS, «The Eucharistic Perspective of the Church's Mission», στο ΙΔΙΟΥ, *Eucharist and Witness. Orthodox Perspectives on Unity and Mission of the Church*, Geneva-Boston 1998, 49-66· N. AFANASSIEFF, «The Church which presides in Love», στο J. MEYENDORFF, επιμ., *The Primacy of Peter. Essays in ecclesiology and the Early Church*, New York 1992· I. ΖΗΖΙΟΥΛΑΣ, «Η Ευχαριστιακή Εκκλησιολογία στην Ορθόδοξη Παράδοση», στο *Θεολογία* 2009/4, 5-5.

<sup>31</sup> Γ. ΦΛΩΡΟΦΚΣΥ, «Η χριστιανική λατρεία», στο ΙΔΙΟΥ, *Θέματα ορθόδοξης θεολογίας*, Θεσσαλονίκη 1973, 159: «Ο Χριστιανισμός είναι μια λειτουργική θρησκεία. Η Εκκλησία είναι κατεξοχήν μια λατρευτική κοινότητα. Προηγείται η λειτουργία και έπονται η δογματική διδασκαλία και η εκκλησιαστική τάξη».

προσφερόμενα δώρα σε Σώμα και Αίμα του Χριστού<sup>32</sup>. Επομένως η Ευχαριστία, τουλάχιστον στη συνείδηση της Πρώτης Εκκλησίας, δεν ήταν τόσο η μνήμη ενός γεγονότος του παρελθόντος (της θυσίας του Χριστού), αλλά η απόδοση του υλικού κόσμου, των καρπών της φύσης στο Δημιουργό προκειμένου αυτοί να ευλογηθούν. Άρα, η Ευχαριστία δεν είναι ένα ατομικό πνευματικό εργαλείο «μεσολαβητικής» μετάδοσης της Θείας Χάρης, αλλά η εγκόσμια εσχατολογική φανέρωση της Εκκλησίας, που κατανοεί τη σωτηρία ως αποκατάσταση της ακεραιότητας της κτίσης<sup>33</sup>.

Η μεταβολή της Ευχαριστίας από καθολικό και κοινοτικό γεγονός σε ατομική θρησκευτική υπόθεση «λήψης» της θείας χάρης και από ενθουσιώδης αναζήτηση της αλήθειας σε τελετουργική δημόσια επιβεβαίωση ενός πολιτειακού δόγματος θα πρέπει μάλλον ν' αποδοθεί στην επίδραση ποικίλων παραγόντων, όπως: (α) στην ιδεολογία περί του μεσολαβητή Αυτοκράτορα και της μεσολαβητριας Εκκλησίας, η οποία δια των ιερουργών της μεταδίδει στο λαό τη Θεία Χάρη· (β) στην αύξηση του αριθμού των πιστών, συνέπεια της ανάδειξης του Χριστιανισμού σε κρατική θρησκεία και της ανάγκης να φθάσουν τα μυστήρια σε κάθε πιστό ξεχωριστά. Αυτό το λατρευτικό στρώμα επίδρασης (που ο Α. Σμέμαν ονομάζει «κοσμικό») πρέπει να αποδοθεί στην ιεραποστολική ανάγκη σύνθεσης με τα προϋπάρχοντα προχριστιανικά θρησκευτικά ήθη· (γ) στην επιρροή της «ερήμου», δηλαδή του μοναστικού παράγοντα, που οδήγησε στην μετακίνηση από την καθολική/οριζόντια Ευχαριστία στην κάθετη/εξατομικευμένη, με την υπογράμμιση των ηθικών αξιομισθίων που οφείλει να έχει ο πιστός προκειμένου να μετάσχει των μυστηρίων. Κατά τον τρόπο αυτό, «στον χώρο του μοναχισμού, η συμμετοχή στη θεία κοινωνία, παρότι θεωρείται η καρδιά της χριστιανικής ζωής, αποσπάστηκε από τον ρυθμό της Εκκλησίας και πέρασε στον ρυθμό της ατομικής ασκητικής ζωής»<sup>34</sup>. Η χριστιανική λατρεία

<sup>32</sup> Βλ. Ι. ΖΗΖΙΟΥΛΑΣ, *Η κτίση ως ευχαριστία*, Αθήνα 1992, 60.

<sup>33</sup> Βλ. ΖΗΖΙΟΥΛΑΣ, *Η κτίση ως ευχαριστία*, 54.

<sup>34</sup> ΣΜΕΜΑΝ, *Η Εκκλησία προσευχόμενη*, Αθήνα 2003<sup>2</sup> (τίτλος πρωτοτύπου: Α. SCHMEMANN, *Introduction to Liturgical Theology*, St.

και πνευματικότητα αποσυνδέθηκε από το οργανικό χώρο της (δηλαδή την κοινότητα) και απέκτησε το χαρακτήρα μιας ατομικής αδιάλειπτης προσευχής, μιας μυστικής, νηπτικής, λατρευτικής ανάνηψης της ανθρώπινης ψυχής στο Θεό.<sup>35</sup> (δ) στο γεγονός ότι η ιδιότητα του χριστιανού δεν κατακτιόταν ως πνευματικό άθλημα, ούτε ωρίμαζε προοδευτικά στη συνείδηση του κάθε πιστού, αλλά του αποδιδόταν ευθύς εξαρχής, ως ένα «εκ γενετής» θρησκευτικό κεκτημένο που συνόδευε την πολιτική υπόσταση κάθε βυζαντινού υπηκόου<sup>36</sup>.

Θα μπορούσαμε, επομένως, να εντοπίσουμε το κωνσταντίνειο σύμπτωμα που επέδρασαν στην αλλαγή κατανόησης της Ευχαριστίας στη μετεξέλιξή της σε τελετουργική πράξη, σε δημόσια μεγαλοπρέπεια, σε «βυζαντινή» ιεροπρέπεια, σε είδωλο της εγκόσμιας πραγματικότητας και όχι σε εσχατολογική πρόληψη της Βασιλείας του Θεού<sup>37</sup>. Έτσι

---

Vladimir's Seminary Press, 1986<sup>2</sup>), 248. Ο ίδιος αναφέρει ότι: «κάτω από την επίδραση τόσο της μοναχικής ιδεολογίας όσο και της λειτουργικής κατάστασης στην οποία βρέθηκε ο ίδιος ο μοναχισμός μετά την “αναχωρητική” απομάκρυνσή του από την εκκλησιαστική κοινότητα, ο καθοριστικός παράγοντας στη μοναχική λατρεία ήταν η ένταξη σ’ αυτήν του ατομικού ασκητικού κανόνα (*devotional rule*), ή πιο σωστά η ανάμειξη αυτού του κανόνα με την αρχική Τάξη της Εκκλησίας» (ό.π., 242).

<sup>35</sup> Βλ. Π. ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, «Ευχαριστιακή και θεραπευτική πνευματικότητα», στο ΙΔΙΟΥ, *Lex orandi. Λειτουργική θεολογία και λειτουργική αναγέννηση*, Αθήνα 2009, 57εξ.

<sup>36</sup> Δεν είναι, ίσως, τυχαίο, ότι αυτήν την συνύπαρξη θρησκευτικής/χριστιανικής και πολιτικής ταυτότητας – τις απαρχές της οποίας οφείλουμε να αναζητήσουμε και πάλι στο κωνσταντίνειο παράδειγμα – υπεράσπισε η Εκκλησία της Ελλάδος στην «κρίση των ταυτοτήτων» του 2000. Το ερώτημα είναι και πάλι: ικανοποιεί μια τυπική, θεσμική αναγνώριση του ρόλου της Εκκλησίας στο ελλαδικό σύστημα της ν.κ.π., ή μήπως θα πρέπει να ενδιαφέρει περισσότερο ο πνευματικός αυτοπροσδιορισμός των πιστών όχι ως χριστιανών πολιτών, αλλ’ ως μελών της «νέας κτίσης» του σώματος του Χριστού που κατανίκησε τη φθορά και το θάνατο;

<sup>37</sup> Π. ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, «Η λειτουργική αναγέννηση ως ιεραποστολικό γεγονός», στο ΙΔΙΟΥ, *Ενότητα και μαρτυρία*, Θεσσαλονίκη 2007, 116: «Η Ευχαριστία από απλό κοινό δείπνο μετεξελίχθηκε σε τελετουργική πράξη, από τον οικιακό περιορισμό μεταπήδησε στη δημόσια μεγαλοπρέπεια, από βρώση και πόση κατέληξε στο δέος του

προκύπτει ένα κρίσιμο για το θέμα μας δίλημμα: στροφή στην εσχατολογική βαρύτητα του ευχαριστιακού γεγονότος ως μετα-ιστορία, ή εμμόνη στην τελετουργική περιχαράκωση σ' ένα εξιδανικευμένο παρελθόν; Κι ακόμα, ανάδειξη του Σταυρού και της Ανάστασης του Χριστού ως σημείο υπέρβασης της φθαρτότητας του κόσμου ή θεώρηση τους ως μια θρησκευτική τελετή που αντλεί το κύρος της από την πολιτειακή της επιβεβαίωση;

Έχοντας αυτά κατά νου, όπως και τη δυναμική σχέση που υφίσταται μεταξύ λατρείας και κοινωνίας, αλλά και το ότι η ίδια η Ευχαριστία είναι *per se* ένα ιεραποστολικό γεγονός, στο βαθμό που ενσαρκώνει εκφραστικά το προφητικό ήθος και τη νοοτροπία της «καινής κτίσης», είναι προφανής η ανάγκη αποκατάστασης της προτεραιότητας της ευχαριστιακής κατανόησης της Εκκλησίας, έναντι της θεσμικής ή καθιδρυματικής, καθώς και η ανακάλυψη των τρόπων μέσω των οποίων η Λειτουργία θα μπορέσει να ξαναγίνει «έργο του λαού», δηλαδή κριτήριο αυθεντικής θεανθρώπινης κοινωνίας και όχι ατομικής αξιομισθίας, αναγγελίας της αλήθειας και καταγγελίας του κακού, αντανάκλαση της τέλει τριαδικής κοινωνίας<sup>38</sup>.

#### 4. Προς μια μετακωνσταντίνηια ιεραποστολή

Η παραδοχή των παραπάνω θα σήμαινε αυτονόητα την υιοθέτηση ορισμένων μη «κωνσταντίνειων» οδών ιεραποστολικής μαρτυρίας του χριστιανικού Ευαγγελίου, σε συνδυασμό με ό,τι πιο κρίσιμο εισήγαγε η νεωτερικότητα: την

---

μυστηριώδους, από τη διαφάνεια και την εις επήκοον πάντων επιτέλεση των δρωμένων στην απόκρυψη και τη σιωπή, από την Ευχαριστία ως μαζική εμπειρία σε Δείπνο του Κυρίου».

<sup>38</sup> ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, «Η λειτουργική αναγέννηση ως ιεραποστολικό γεγονός», 124: «Το ζητούμενο δεν είναι ελκυστικότερες λειτουργικές τελετές (περισσότερο κατανοητές, προσαρμοσμένες στις σημερινές συνθήκες διαβίωσης κ.λ.π.), προκειμένου να ικανοποιηθούν οι ατομικές ψυχολογικές ανάγκες των πιστών, η προκειμένου να λειτουργήσουν αποτελεσματικότερα τα μυστήρια της Εκκλησίας ως “αγωγοί της θείας χάριτος” (μια σχολαστική, αντορθόδοξη, και ευτυχώς ξεπερασμένη σήμερα κατανόηση των μυστηρίων)».

*ιστορία* (που αρχικά θέλησε να υποκαταστήσει τη μεταφυσική, η οποία, όπως είδαμε, επέστρεψε δυναμικά το β' μισό του 20<sup>ου</sup> αιώνα) και τον *ορθό λόγο* ως κριτήριο έγκυρης κατανόησης του κόσμου. Έτσι, σήμερα η χριστιανική αποστολή φαίνεται, ότι μπορεί να προσλάβει τις εξής προτεραιότητες:

1. Τον τονισμό της προτεραιότητας της *εμπειρίας* της «καινής κτίσης» (βλ. Γαλ. 6, 14-16) που ευαγγελίζεται η χριστιανική αλήθεια (και που φανερώνεται στην προσευχόμενη ευχαριστιακή κοινότητα), έναντι μιας *θρησκευοποιημένης πίστης* (δηλαδή της μεταστροφής κάποιου στο Χριστιανισμό λόγω κοινωνικής σύμβασης). Η Εκκλησία δεν υπάρχει ως θεσμός αυτού του κόσμου, ούτε κληρονομεί τα φθαρτά κοσμικά σχήματα με σκοπό να τα αναπαραγάγει ιεροπρεπώς (βλ. Α' Κορ. 7, 31), αλλά φανερώνεται ως ο κατεξοχήν μετα-θεσμός, ο οποίος προσλαμβάνει τον κόσμο με σκοπό να τον αγιάσει και ν' αναδείξει την εσχατολογική του δόξα μέσα από την κοινωνία με το Θεό, που ποιεί «καινά τα πάντα» (Β' Κορ. 5, 16-19). Η Εκκλησία συμπορεύεται πρωτίστως με τον κόσμο και όχι με την Πολιτεία. Εξάλλου, η επιτυχία του Χριστιανισμού κατά τους προ-κωνσταντίνειους αιώνες οφειλόταν εν πολλοίς – και παρά τις αντίξοες συνθήκες: (α) στο διάλογο των χριστιανών Απολογητών με την ελληνική φιλοσοφία· (β) στην εσωτερική συνοχή που είχαν οι χριστιανικές κοινότητες, στο αίσθημα ενότητας μεταξύ των μελών τους, τη φιλανθρωπία και την αλληλεγγύη μεταξύ των πρώτων χριστιανών· και (γ) στην πετυχημένη διείσδυσή του στη λαϊκή θρησκευτικότητα της εποχής<sup>39</sup>. Επέδρασε, με άλλα λόγια, ο ιστορικός – δηλ. ο μη μυθολογικός – χαρακτήρας της θείας αποκάλυψης, καθώς και το γεγονός πως ο Χριστιανισμός δεν προβλήθηκε ως μια θρησκεία αφηρημένων θρησκευτικών δογμάτων που καθοδηγούσαν την ατομική ζωή του ανθρώπου, αλλά ως μια «κοινότητα», μια «νέα κοινωνία», που προσέφερε το όραμα της ανοικοδόμησης της ανθρώπινης κοινωνίας στη νέα βάση της καταλλαγής των

---

<sup>39</sup> Βλ. Ι. ΠΕΤΡΟΥ, *Χριστιανισμός και κοινωνία. Κοινωνιολογική ανάλυση των σχέσεων του Χριστιανισμού με την κοινωνία και τον πολιτισμό*, Θεσσαλονίκη 2004, 75.

πάντων εν Χριστώ (Ιω. 11,51-52: «ἔμελλεν ὁ Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, 52 καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν») καὶ της εν Χριστῷ ἀνακεφαλαίωσης σύνολης της δημιουργίας (βλ. Εφ. 1,9-10· Κολ. 3,11)<sup>40</sup>.

Χρειάζεται, επομένως, η υπογράμμιση της μοναδικότητας της *κοινωνίας* με το Θεό, με τον πλησίον καὶ την κτίση (σε μια σχέση που ν' ἀναζητά την ἐνότητα, την καταλλαγή, τη συμμετοχή του λαοῦ στα διαρκή ευχαριστιακά αγαθὰ της Λειτουργίας)<sup>41</sup> ἐναντι της αὐτάρκειας που δημιουργεῖ η ἐξατομικευμένη χρήση της Λειτουργίας (ὅταν αὐτή να λειτουργεῖ ως σημεῖο «διαφοροποίησης» ἀπὸ τα ἄλλα δόγματα, ἢ ὅταν σημαίνει ἐξοδό *ἀπὸ* καὶ ὄχι *στον* τον κόσμον).

2. Η στροφή πρὸς την ἱστορία ἀπαιτεῖ μια ριζικὴ ἀλλαγὴ νοοτροπίας, μια διεύρυνση (προφανῶς, ὄχι κατάργηση) της συνάντησης με το Θεό ἀπὸ το ἀσκητήριον στο θυσιαστήριον καὶ ἀπὸ ἐκεῖ στους δρόμους της ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς. Γράφει ὁ Σ. Ράμφος: «Ὁ ἀρχέγονος χριστιανισμὸς ἔφερνε μαζὶ του την παλαιοδιαθηκικὴ ἐννοία του ἐσχατολογικοῦ προφητικοῦ χρόνου, προσθέτοντας στην ἀναμενόμενη ἔλευσι τοῦ Μεσσία [...] Ἡ ἐλπίδα γιὰ το μέλλον μποροῦσε ἐπὶ να βασίζεται σε κάτι το ὁποῖο εἶχε ἱστορικὰ συμβῆ. Μιλοῦμε γιὰ ἓνα χρόνο κινούμενο ἐυθύγραμμο πρὸς τα ἐμπρός, συνδετικό στο παρόν του παρελθόντος καὶ του μέλλοντος με ἓνα «ἦρθε καὶ ἐρχεται [...] Αὐτὴ ἡ χαρακτηριστικὰ ἐγχρονικὴ ἀντίληψη, ἀπὸ τον 2<sup>ο</sup> αἰῶνα τείνει να μεταβληθῇ σε πρόβλημα της σχέσεως χρόνου καὶ κοσμικῆς αἰωνιότητος. Ὑπὸ την ἐπίδρασι τοῦ Στωικισμοῦ καὶ ἀργότερα τοῦ Νεοπλατωνισμοῦ, ἡ ἱστορικὴ-ἐσχατολογικὴ πίστι της χριστιανικῆς κοινότητος ἐξελληνίσθηκε, εἰς τρόπον ὥστε πρὸς τον 3<sup>ο</sup> αἰῶνα να συνδυασθῇ με την κυκλικότητα τοῦ κοσμικοῦ χρόνου [...] Τότε το ἱστορικὸ παρόν, ὅπου γιορτάζουν οἱ πιστοὶ το ἔργο τοῦ Χριστοῦ καὶ ζητοῦν τον φωτισμὸ του

<sup>40</sup> Βλ. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, «Το κοινωνικὸ πρόβλημα στην Ἀνατολικὴ Ορθόδοξη Ἐκκλησία», στο ἸΔΙΟΥ, Χριστιανισμὸς καὶ Πολιτισμὸς, Ἀθήνα 2000<sup>2</sup>, 165-166.

<sup>41</sup> Γ. ΤΣΕΤΣΗΣ, *Ευρωπαϊκὴ ἐνότητα καὶ Ἐκκλησία. Ἱεραποστολικά ἐρεθίσματα καὶ οἰκουμενικὲς προσκλήσεις*, Κατερίνη 1989, 15-16.



Πνεύματος, γίνεται ασάλευτη αιωνιότης, όχι μεταφορικά αλλά κυριολεκτικά, σαν αδιαφορία για την δημιουργική ύπαρξη»<sup>42</sup>. Ο Χριστός κατήργησε τον αενάως κινούμενο κυκλικό χρόνο της προσμονής και αποκάλυψε, ότι ο ίδιος (Ιω. 14,6) είναι το πλήρωμα των αναζητήσεων και ότι στη γη ενσαρκώθηκε η ανθρώπινη αναζήτηση της αλήθειας<sup>43</sup>. Η ιστορικότητα του Χριστού απαιτεί, επομένως, τη διαρκή επικαιροποίηση του ιεραποστολικού έργου, την ανάλυση των κάθε φορά κοινωνικών, ιδεολογικών και πολιτιστικών περιστάσεων, όπως ακριβώς συνέβη με τις μεγάλες ιεραποστολικές επιτυχίες της πρώτης χιλιετίας, όπου το χριστιανικό κήρυγμα συμπορεύθηκε άλλοτε με το βασιλικό στέμμα, άλλοτε με τη συμβολή των μοναχών, άλλοτε με το εκπαιδευτικό έργο, άλλοτε με τη διπλωματία και άλλοτε με το μαρτύριο.

Δε θα πρέπει καθόλου ν' αγνοήσουμε αυτήν την κοινοτική, κοινωνική – και άρα κατεξοχήν ιεραποστολική – δυναμική αυτής της θεανθρώπινης κοινωνίας. Είναι γνωστή η σημασία που πάντοτε είχε για την ορθόδοξη παράδοση η καταφυγή στην «ησυχία» της ερήμου και η μυστική αναζήτηση του Θεού, που καθαίρει τον άνθρωπο από την ταραχή των παθών και τον οδηγεί στο φως της θείας δόξας. Στη βυζαντινή κοινωνία «ήταν πολύ ευχάριστο ν' αποσυρθεί κανείς σε μια μοναστική ειρήνη και να ενισχύσει την ψυχή του σε ένα γαλήνιο και ωραίο

---

<sup>42</sup> Σ. ΡΑΜΦΟΣ, «Η ευκαιρία ενός χαμένου χρόνου», στην ηλεκτρονική διεύθυνση <http://www.tovima.gr/opinions/article/?aid=436998> (τελευταία προσπέλαση: 10 Σεπτεμβρίου 2013). Είναι γνωστή, όσο και ενδιαφέρουσα, η θέση του Ράμφου για την αποδέσμευση [της Ορθοδοξίας] από την κυκλικότητα και τη στροφή της προς την ιστορικότητα και την ατομικότητα, δηλαδή την ευθύνη του ατόμου να δημιουργήσει, να παραγάγει πολιτισμό εντός της ιστορίας, μακριά από την μετατόπιση των ελπίδων του στο υπεριστορικό, ν'

απελευθερωθεί από τον θρησκευτικό κολεκτιβισμό, να δημιουργήσει τη δική του Αναγέννηση όπως έκανε η Δύση του 12<sup>ου</sup> αιώνα. Βλ. Σ. ΡΑΜΦΟΣ, *Ο καιμός του ενός*, Αθήνα 2000.

<sup>43</sup> Αυτόν τον «γήινο» χρόνο, που προφανώς δεν αρνείται το επέκεινα αλλά το ενσωματώνει – ή, καλύτερα, το ενσαρκώνει στην ιστορία – θα μπορούσαμε να ονομάσουμε και «λαϊκό» χρόνο. Βλ. I. MAGLI, *Dopo l'Occidente*, Milano 202, 125.

περιβάλλον»<sup>44</sup>. Αυτό, βέβαια, γινόταν «ύστερα από τις μέριμνες του νοικοκυριού, τη δραστηριότητα της ζωής των επιχειρήσεων ή την ένταση της υψηλής πολιτικής» με άλλα λόγια, η μοναστική απόσυρση από τη ζωή δεν ακύρωνε την ευθύνη για την οργάνωση και την ευταξία της κοινωνίας, αλλά μάλλον τη συμπλήρωνε<sup>45</sup>. Μορφές του μοναστικού βίου, όπως οι Παχώμιος, Μ. Αθανάσιος και Μ. Βασίλειος στην Ανατολή, οι Άγ. Βενέδικτος, Φραγκίσκος της Ασίζης και Βερνάρδος του Κλαιρβώ στη Δύση, ανέδειξαν την κοινοβιακή, κοινωνική διάσταση του μοναστικού βίου με τρόπο που να συνδυάζει τόσο τον πόθο της προσωπικής θέωσης, όσο και την μέριμνα για τη «ιστορική» ανακούφιση του κόσμου.

Προς επίρρωση των παραπάνω αξίζει να θυμηθούμε πως η Λειτουργία δεν περιορίζεται μονάχα στο καθαυτό λατρευτικό γεγονός, αλλά επεκτείνεται ως «μετα-λειτουργία» στην καθημερινή ζωή, πραγματώνοντας τη μεταμόρφωση του κόσμου σε τριαδική κοινωνία και φιλοξενία<sup>46</sup>. Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος μιλούσε για δύο (ευχαριστιακά) «μυστήρια»: το πρώτο, «το μυστήριο του θυσιαστηρίου», είναι η ευχαριστιακή πράξη· το δεύτερο, «το μυστήριο του φτωχού», είναι αυτό που βρίσκεται εκτός του ναού, στις πλατείες και τους δρόμους της πόλης, στον καθημερινό βίο<sup>47</sup>. Μια τέτοια σχέση μεταξύ Λειτουργίας και μετα-λειτουργίας σημαίνει, πως κάθε έργο καταλλαγής, παραμυθίας, συμπαράστασης, ανακούφισης από τον φυσικό και πνευματικό πόνο είναι συγχρόνως και πράξη αγιασμού, σωτηρίας. Αλλ' ούτε η μυστηριακή πράξη ολοκληρώνεται με το πέρας της σύναξης. Η Εκκλησία πραγματώνεται όταν φτιάχνει αγαπητικές κοινωνίες στον καθημερινό βίο. Όταν συνοδεύει τον άνθρωπο στην αναζήτησή του να πραγματώσει το «καθ' ομοίωσιν» του Δημιουργού του.

<sup>44</sup> Σ. ΠΑΝΣΙΜΑΝ, *Βυζαντινός πολιτισμός*, 239.

<sup>45</sup> Ο.π., 238.

<sup>46</sup> Για το θέμα βλ. σχετικά Σ. ΤΣΟΜΠΙΑΝΙΔΗΣ, *Η λειτουργία μετά τη Λειτουργία*, Θεσσαλονίκη 1996· Πρβλ. Ι. ΒΡΙΑ, *The liturgy after the Liturgy. Mission and witness from an Orthodox Perspective*, Geneva 1996· Α. ΓΙΑΝΝΟΥΛΑΤΟΣ, *Ιεραποστολή στα ίχνη του Χριστού*, Αθήνα 2007, 130.

<sup>47</sup> PG 62, 322-323.

Όταν η βιολογική ζωή εισάγεται στην προοπτική της αιωνιότητας. Όταν ο πιστός μεταστρέφει τη ζωή του σε ευαγγελικό θησαυρό, εντάσσει το δώρο της ύπαρξής του στη θεανθρώπινη κοινωνία ζωής – όπως ακριβώς συμβαίνει με τα ευχαριστιακά δώρα.

Σε μια πρόσφατη ενδιαφέρουσα μελέτη του D. Bjork για την αποχριστιανοποίηση της γαλλικής κοινωνίας, διαπιστώθηκε η ύπαρξη τριών κατηγοριών χριστιανών: (α) των *πιστών*, (β) των *προσκυνητών* και (γ) των *μεταστραφένων*<sup>48</sup>. Τα πορίσματα αυτής της έρευνας αφορούν, κατά το μάλλον ή το ήττον, όλες τις ευρωπαϊκές κοινωνίες και ασφαλώς ενδιαφέρουν το παρόν θέμα. Ο Bjork αναφέρει, ότι οι «πιστοί» είναι όσοι εντάχθηκαν στο Χριστιανισμό λόγω οικογενειακής παράδοσης, δέχτηκαν την κατήχηση, μυήθηκαν των μυστηρίων και έγιναν μέλη της Εκκλησίας. Το μοντέλο αυτό – ξεκάθαρα κωνσταντίνειο – άρχισε να φθίνει, στο βαθμό που ολοένα και περισσότεροι Γάλλοι «έχουν αμνησία για ό,τι αφορά στην χριστιανική τους κληρονομιά, αλλά το γεγονός είναι ότι δεν τους συγκινεί η Εκκλησία και ότι το μήνυμά της δεν τους προκαλεί στο να κάνουν μία επιλογή. Ο Χριστιανισμός φαίνεται ότι δεν είναι σημαντικός για το μέσο Γάλλο»<sup>49</sup>. Από την άλλη, οι «προσκυνητές» είναι όσοι θέλησαν ν' απομακρυνθούν από την κοινωνική και θρησκευτική καθεστηκυία τάξη και συνδέθηκαν μ' έναν θρησκευτικό τόπο ή πρόσωπο, με το μονοπάτι μιας προσωπικής εμπειρίας. Τέλος, η τρίτη κατηγορία χριστιανών, οι «μεταστραφέντες», είναι όσοι γνώρισαν σε κάποιο σημείο της ζωής τους το Χριστό. Για τους τελευταίους, η συνάντηση με το Χριστό υπήρξε, λέει ο Bjork, μια «δεύτερη γέννηση», μια ριζική αλλαγή της ζωής, μια πνευματική ωρίμανση και ένταξη σε μια κοινωνική ομάδα, στην οποία η μελέτη, η ανάλυση της Αγίας Γραφής, η παιδεία, η ανταλλαγή απόψεων και η εφαρμογή των εντολών του Ευαγγελίου είναι οργανικά συνδεδεμένες μεταξύ τους. Επιπλέον, για τους μεταστραφέντες η πίστη έχει το νόημα μιας όχι παθητικής (κοινωνικά ή οικογενειακά κληρονομημένης)

---

<sup>48</sup> Βλ. Ν. ΜΠΙΟΡΚ, «Το μέλλον του Χριστιανισμού στη Δυτική Ευρώπη», στο *Σύναξη* 103 (2003), 3-26.

<sup>49</sup> Ο.π., 12.

πίστης, αλλά μιας ενεργούς μετοχής στα μυστήρια της Εκκλησίας, μιας δέσμευσης με το Χριστό και σύνδεσης του προσωπικού θελήματος με το θέλημά Του. Ο ερευνητής καταλήγει προκρίνοντας την ανάγκη των ευρωπαϊκών Εκκλησιών να γίνουν περισσότερο κοινότητες μεταστραφέντων, αντί να παραμείνουν συνάξεις πιστών και προσκυνητών, από τη στιγμή που «οι πιστοί αποτελούν μια φυλή που πεθαίνει και οι προσκυνητές είναι ένας περαστικός ενθουσιασμός»<sup>50</sup>.

3. Διευρύνοντας το παραπάνω συμπέρασμα, το να γίνουν δηλ. οι Εκκλησίες περισσότερο κοινότητες μεταστραφέντων παρά πιστών, όπως και την διαπίστωση, ότι συνάντηση με το Χριστό περνά μέσα από μια διαδικασία *παιδείας* (που στην ιεραποστολική ορολογία σημαίνει: πολιτιστική προσαρμογή [*enculturation*]), οδηγούμαστε αναπόφευκτα στο συμπέρασμα, πως η χριστιανική θεολογία του 21<sup>ου</sup> αιώνα δεν πρέπει να φοβάται την αντιπαράθεση με τη νεωτερική ιδεολογία και τη λαϊκότητα. Ο Απόστολος Παύλος έκανε το άλμα να μεταφέρει το ευαγγελικό μήνυμα από το ιουδαϊκό περιβάλλον στον εθνικό κόσμο, σε μια εποχή περισσότερο αντι-χριστιανική απ' ό,τι είναι η σημερινή. Οι χριστιανοί Απολογητές του 2<sup>ου</sup> αιώνα διαλέχθηκαν επιτυχώς με την ελληνική φιλοσοφία (αν ενθυμηθούμε την ιδέα του Ιουστίνου για την *σπερματική* ύπαρξη του Λόγου στην ελληνική φιλοσοφία, ή ακόμα τον Κλήμεντα Αλεξανδρείας που αποκαλούσε τη φιλοσοφία «θεραπευτική της γνώσης» και «προπαιδεία της εν Χριστώ αναπαύσεως»). Οι Καππαδόκες ολοκλήρωσαν τη σύνθεση ελληνικής φιλοσοφίας και χριστιανικής θεολογίας, ο Πατριάρχης Φώτιος υπήρξε μια κορυφαία μορφή του μεσαιωνικού βυζαντινού ανθρωπισμού, ενώ οι ιεραπόστολοι Κύριλλος και Μεθόδιος μετέφεραν στο σλαβικό κόσμο της Κεντρικής Ευρώπης το ευαγγελικό μήνυμα μαζί με μια γόνιμη γλωσσική, λογοτεχνική, πολιτιστική παραγωγή. Αντίστοιχες απόπειρες συνάντησης του θεολογικού πνεύματος της Ανατολής με το επιστημονικό λόγο της Ευρώπης έγιναν στην υστεροβυζαντινή περίοδο, μολοντί προτιμήθηκε η διατήρηση μιας απόστασης από το επιστημονικό, σχολαστικό

---

<sup>50</sup> Ο.π., 23.

πνεύμα της Δύσης, ενώ τέλος η συνάντηση νεωτερικότητας και Χριστιανισμού κινήθηκε γενικά στο πλαίσιο μεταξύ (αρχικά) απόρριψης και (εν συνεχεία) αποσπασματικής αποδοχής και προσαρμογής.

Εάν, λοιπόν, η Εκκλησία προσκαλεί στη μεταστροφή, στην πίστη για τη σωτηρία από τον γνόφο του θανάτου, στη ζωή της Ανάστασης του Χριστού, αυτή η πίστη δεν μπορεί να είναι «τυφλή», αλλά έλλογη και υπεύθυνη. Ο άνθρωπος δεν εμπιστεύεται τη νέα ζωή που ευαγγελίζεται ο Χριστιανισμός ως ένα γοητευτικό μύθο, αλλά επειδή πείθεται και για τις λογικές του αιτίες, ώστε να μπορεί να θεμελιώσει την πίστη του υπεύθυνα, με ανοιχτό και θετικό προς την πραγματικότητα τρόπο. Αυτό δε σημαίνει εγκλωβισμός στην ιστορία, αλλά προφητική μεταμόρφωσή του χρόνου και ένταξή του στην αιωνιότητα. Δε σημαίνει εγκατάλειψη του μεταφυσικού, αλλά ένταξη του όλου φυσικού στο μεταφυσικό, συμπεριλαμβανομένου και του ανθρωπίνου λόγου, που είναι το «κατ' εικόνα» του κατεξοχήν Λόγου. Δε σημαίνει άρνηση της θείας αποκάλυψης, αλλά συνάντησή της με την ανθρωπίνη δημιουργία (όπως ακριβώς συνέβη με τη βιβλική αποκάλυψη και την ελληνική φιλοσοφία). Χρειάζεται την τολμηρή και γόνιμη αναμέτρηση με τα δύσβατα εδάφη της σύγχρονης επιστημονικής, φιλοσοφικής σκέψης και όχι την αντιρρητική και πολεμική άρνησή τους, προς χάρη μιας δήθεν δογματικής καθαρότητας<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Ένα τέτοιο παράδειγμα διαλόγου με τα πιο τολμηρά ερωτήματα της νεωτερικής φιλοσοφίας επιχείρησε ο H. Küng στο ογκώδη δοκίμιό του *Dio esiste. Una risposta per oggi?*, Roma 2012 [τίτλος πρωτοτύπου: *Existiert Gott?*, München 1978]. Στο έργο του, ο Ελβετός θεολόγος δεν διστάζει ν' αναμετρηθεί με τον ορθολογισμό, τον αθεϊσμό, τον μηδενισμό, τη σύγχρονη ψυχολογία του βάθους και να συζητήσει με τους κυριότερους εκπροσώπους της την ύπαρξη ή όχι του Θεού, με τρόπο που να μην επιτρέπει μια «νοοτροπία ομολογιακή, εν είδει γκέτο, αλλ' ένα οικουμενικό άνοιγμα, όπως το αντιλαμβάνονται οι παγκόσμιες θρησκείες και οι νεωτερικές ιδεολογίες: τη μέγιστη δυνατή ανεκτικότητα ως προς αυτόν που είναι ξένος στην Εκκλησία, ως προς άτομα, θρησκείες και τον άνθρωπο γενικά και, συγχρόνως, τον εντοπισμό αυτού που είναι ρητά χριστιανικό» (ό.π., viii).

Επομένως, είναι εξάπαντος θεμιτή η ιεραποστολική έξοδος στον και όχι από τον κόσμο, η συνάντηση με τους μη πιστούς – ιδιαίτερα με τους μη πλέον πιστούς – το άνοιγμα της πίστης και της θεολογίας στη φιλοσοφία, την επιστήμη, η ανάλυση των αιτιών της εγκατάλειψης από ορισμένους της χριστιανικής πίστης, η χρήση μιας νέας γλώσσας που θα αναδημιουργήσει θετικά το πνεύμα της πατερικής σύνθεσης, κατά τον ίδιο τρόπο που οι θεσσαλονικείς Κύριλλος και Μεθόδιος υιοθέτησαν το «καινοτόμο», για την εποχή τους, νέο σλαβικό αλφάβητο – σε αντίθεση με την επιμονή του γερμανικού κλήρου για τη χρήση μονάχα των «ιερών γλωσσών», της αραμαϊκής, της ελληνικής και της λατινικής: αυτό το σπουδαιότατο, και από ιεραποστολικής απόψεως κρίσιμο, κριτήριο τείνει να παραθεωρηθεί σήμερα, καθώς το θεμιτό αίτημα να διαβάζονται τα λειτουργικά αναγνώσματα στην καθομιλουμένη ελληνική σκοντάφτει στο επιχείρημα περί «ιερότητας» – άρα και ακινησίας – των λειτουργικών κειμένων, δεκατρείς περίπου αιώνες μετά το κυριλλομεθοδιανό πόνημα!

Ιερό και κοσμικό δεν βρίσκονται σε μια καταναγκαστική ένταση *aut aut*, αλλά σε μια διαρκή σχέση αγιασμού, κατανόησης του κόσμου από τη μία και ανάταξης του πνευματικού από την άλλη. Οποιαδήποτε ιερή στατικότητα, απλώς εντείνει την υπαρξιακή διχοτομία μεταξύ των δύο, σε αντίθεση με την κενωτική, ενσαρκωμένη και τελικά αναστάσιμη δυναμική της χαλκηδόνιας χριστολογίας.

### *Επίλογος*

Εν είδει συμπεράσματος, μπορούμε να συνοψίσουμε τα όσα λέχθηκαν στους εξής τρεις γενικούς άξονες:

1. Στη μετακωνσταντίνηα Ευρώπη η Εκκλησία, από θεσμός του πολιτειακού οικοδομήματος, οφείλει να αναδειχθεί ως ο κατεξοχήν μεταθεσμός, ως η κοινωνία που μεταμορφώνει ευχαριστιακά τον κόσμο, εντάσσει την ιστορία στην αιωνιότητα του βιβλικού *καιρού*, πέρα από το απατηλό *τώρα* της ιδεολογίας, της επιστήμης αλλά και της εγκόσμιας πολιτειακής επικράτησης του Χριστιανισμού. Χρειάζεται να επιβληθεί ένας θεολογικός ρεαλισμός και να υιοθετηθούν σύμβολα με τα οποία να

εκφράζεται η δυναμική της νέας κτίσης και όχι η ιδεαλιστική νοσταλγία ενός παλαιού πολιτειακού συστήματος. Άλλωστε, για την χριστιανική πίστη το σύμβολο δεν είναι ένα απλό ιδεολογικό σκέπαστρο, αλλά περισσότερο μια πραγματικότητα που ενώνει το ανθρώπινο με το θείο.

2. Η νεωτερικότητα υπογράμμισε με επίταση δύο παραμέτρους για την κατανόηση του κόσμου και την ανθρώπινη πρόοδο: (α) την *ιστορία*, ως εκκοσμίκευση και μεταφορά από το μεταφυσικό χώρο σ' αυτόν της φύσης της ερμηνείας γύρω από τη ζωή (κατ' άλλους: ως μια εκκοσμικευμένη παρέκκλιση της δυτικής χριστιανικής παράδοσης), και (β) τον *ορθό λόγο* ως μια νέα νοοτροπία του ανθρώπου ως προς τον κόσμο, που οργανώνει και ταξινομεί τη ζωή χειραφετημένα από κάθε εξωτερική αυθεντία. Μια ενστικτώδης αντίδραση θα ήταν η επιστροφή στις «κατακόμβες», η άρνηση της νεωτερικότητας και η καταφυγή στη νοσταλγική και ιδεαλιστική αποκατάσταση κάποιου εξιδανικευμένου παρελθόντος, κάποιου παλαιότερου κώδικα ηθικής, κάποιας αυθεντικότερης θρησκευτικής παράδοσης. Έναν τέτοιον πειρασμό δεν απέφυγε ούτε η δυτική ούτε η ανατολική θεολογία. Αντίθετα, η ιεραποστολική έξοδος της Εκκλησίας στον κόσμο – στο βαθμό που επικαιροποιεί διαρκώς την κήρυξη του Ευαγγελίου – καταφάσκει την ιστορία και το διάλογο με τον κόσμο, τη δημιουργική αντιπαράθεση με τις ιδεολογίες και την επιστήμη, εντοπίζοντας και αναδεικνύοντας ό,τι είναι *σπερματικώς* συμβατό με τη χριστιανική αλήθεια. Υπ' αυτήν την έννοια, το έργο του ευαγγελισμού δεν έχει ολοκληρωθεί άπαξ, αλλά ανανεώνεται κάθε φορά που η ανθρώπινη αδυναμία δημιουργεί μια «πτώση» η οποία με τη σειρά της αναδεικνύει την ανάγκη της «Ανάστασης» της θείας αποκάλυψης.

3. Η σωτηρία, κατά την εκκλησιαστική εμπειρία, νοοείται όχι ως ένα μαγικό τελετουργικό προορισμένο για ορισμένους σωσμένους, αλλ' ως αγαπητική και ζωοποιός κοινωνία με την Τριαδική θεότητα, ως προέκταση της Βασιλείας του Θεού στην ιστορία, αλλά και ως προέκταση της ιστορίας στο επέκεινα της Βασιλείας του Θεού, πραγματικότητα που σημαίνει: όχι στη μονομερή ανθρώπινη αυτάρκεια που επαγγέλλεται η

νεωτερικότητα και που αναπαράγει (ή βελτιώνει) τον άνθρωπο κατά τη βιολογική, ηθική του υπόσταση και εξυπηρετεί ατομικές θρησκευτικές ανάγκες, αλλά μάλλον ως προέκταση της βιολογίας στο επέκεινα, πραγμάτωση του «καθ' ομοίωσιν» του ανθρώπου σε σχέση με τον κόσμο. Η δυτική νεωτερικότητα είναι, ίσως εν αγνοία της, η εκκοσμικευμένη όψη του χριστιανισμού· διασώζει, επομένως, πολλές από τις χριστιανικές αρετές. Έτσι, η Δύση που «νιώθει την ανάγκη να βεβαιώσει την πολιτιστική ταυτότητά της, δε βρίσκει άλλο ενοποιητικό και ταυτοποιητικό στοιχείο, παρά τις κοινές χριστιανικές ρίζες στην εκκοσμικευμένη τους μορφή»<sup>52</sup>. Η νεωτερικότητα, και μαζί της η Ευρώπη, απέρριψε τις θρησκευτικές και απολυταρχικές αυθεντίες, αναζήτησε δραματικά την φιλελευθεροποίηση και τον εκδημοκρατισμό της. Αυτό, τελικά, δηλώνει, ότι το μέλλον του Χριστιανισμού δεν είναι η υπεράσπιση μιας κλειστής ιεραρχικής τάξης, κάποιων στατικών δογμάτων, η προβολή μιας αλάθητης αυθεντίας, αλλά η κενωτική δύναμη του διαλόγου, της κοινότητας, της επικοινωνίας με τον κόσμο, κατά το πρότυπο της αβρααμικής τριαδικής φιλοξενίας, ακόμα κι αν αυτό σημαίνει, ότι η Εκκλησία δεν είναι πλέον η φιλοξενούσα, αλλά η φιλοξενούμενη θρησκεία.

---

<sup>52</sup> G. VATTIMO, *Dopo la Cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano 2002, 80.